

Mircea Eliade

ARTA
DE
AMURI

Moldova

MIRCEA ELIADE

ARTA
DE
A MURI

Ediție îngrijită, selecție de texte și note

de

MAGDA URSACHE și PETRU URSACHE

Prefață de PETRU URSACHE



Editura Moldova
Iași 1993

PREGĂTIREA PENTRU MOARTE

Poate cea mai șocantă victorie, tragică neapărat, a gândirii secolului nostru este aceea că a anulat moartea. Nu interesează instrumentalul tehnic pus în aplicare, dependent în orice caz de scientismul curent, dar finalul glorios, golit și totodată încărcat de sensuri dramatice, astăzi îl cunoaștem și-l simțim cu toții: moartea nu mai există, mai precis și-a schimbat chipul și se numește Neant. Omul vine din Neant și, după o clipă confuză de respiro, reintră în Neant, deci se află între două neanturi, sau câte? Deslușim aici situația dramatică și bărbătească, dilematică oricum, a modernului care și-a asumat răspunderea de a privi deschis golul căscat în imediata lui apropiere, ce face ridicolă ideea de perspectivă și plasează sub accent existențial orice năzuință.

Cunoscându-se istoria umanității, ne-am aștepta la o repetiție, ca în cazul morții, și anume la anularea teoretică a Neantului, la construirea unei noi mitologii pe terenul acestei realități insolite. Nici gând de așa ceva. Omul nu încetează să se bucure de această colosală descoperire autodistrugătoare și să aducă noi argumente, clare, imbatabile, privind atotputernicia Neantului. Mai mult decât atât, el pare că se simte bine și chiar antrenat în acest paradox: negativitatea neantului exercită o puternică funcție stimulativă asupra vieții individului. Existența nu are prefixe, ea este doar sufixată, cu alte cuvinte, cunoaște un terminus imutabil și dur, vizând individul ca accident al speciei. De unde recursul la morală: trăiește-ți clipa ce ți-a fost dată, cât mai intens, cât mai frenetic posibil. Neantul *este!* strigă străluminat de o rază, de data aceasta funestă, Noul Toma. Trebuie să ne obișnuim din ce în ce mai mult cu moartea rutieră și cu ideea că vom deveni gunoaie. Este o variantă a "pregătirii pentru moarte", despre care a vorbit Mircea Eliade în repetate rânduri, pe urmele unei tradiții milenare.

1. Moartea învinsă

Omul culturilor tradiționale sau ne-alfabete nu a anulat moartea, ci a ucis-o. Este un tratament total diferit de cel al modernului: analfabetul a acceptat prezența morții și și-a propus să-i cunoască realitatea specifică, inventând în acest sens ritualuri de inițiere și concepte teoretice proprii. Acestea reprezintă pe de o parte forme simbolice ale morții biologice, pe de altă parte lecții practice de psihologie individuală sau colectivă. Din nou ne situăm într-o lume a paradoxului căci "a ucide moartea" presupune un transfer de realități și de sensuri. Nu *moartea* este ucisă, în accepțiunea literală a cuvântului, ci *frica* de ea. "A te teme de moarte, avertizează o sentință latină, e mai crud decât a muri". Atâta își propune ritualul inițierii: să-l elibereze pe individ (și prin el întreaga specie) de frica morții. Nici pe departe nu poate fi vorba de eludare ori de substituere terminologică. Realitatea morții este recunoscută în toată grozăvia și iminența ei, însă experiența ritualistică - dublată de o meditație coerentă - îi dezvăluie limitele, insondabile pe altă cale, fiind convertită benefic în planul spiritualității.

Tot o sentință străveche, pe care o găsim în dialogul *Phaedon* de Platon, postulează următorul adevăr funerar: "Cei care sunt într-adevăr filosofi se deprind (cu gândul) morții și aceasta îi înspăimântă mai puțin decât pe ceilalți oameni". Se spune adesea că grecilor le era frică de moarte și de orice suferință. Se pare că așa stau lucrurile. Întreaga literatură de la Homer la Euripide poate fi luată ca mărturie. Dar să nu tragem de aici concluzii pripite. Mitologic vorbind, pentru că ne aflăm în acest spațiu specific de gândire, trebuie pusă întrebarea elementară: la care greci ne referim? La cei simbolizați prin Apollo ori la cei ai lui Dionysos? Culturile tradiționale nu sunt liniare, uniforme și monotone, cum apar în unele exegeze contemporane simplificatoare. Ele funcționează după principiul unității în varietate. Există o serie întreagă de mecanisme specializate, numite de școala sociologică a lui Dimitrie Gusti "unități sociale", care reglementează și dinamizează întreaga activitate culturală, la nivelul etnicului și al tradiției. Fraza lui Platon, din *Phaedon*, limitează doar un segment de gândire. Ea se referă la grecii apollinieni, mai precis homerieni și socratici, nu și la substratul freatic de tip mistere. În realitate, linia Homer-Socrate ni se pare perfect cursivă sub aspectul fenomenologiei morții în spiritualitatea greacă. Vom da un singur exemplu. El se referă la vestitul pasaj din *Iliada* privind țipătul de spaimă al Afroditei, lovită de Tidid Diomedee: "Prinse pe loc după asta să picure sângele zânci,/ Sucul ce curge în vinele zeilor, pentru că zeii/ Nu beau vin negru, nu gustă bucate și pâine, de-accea/ Fără de sânge sunt ei și nemuritori. De durere/ Țip-Afrodita vârtos...". Acest pasaj este utilizat adesea ca argument pentru umanizarea și desacralizarea intenționată, calculată a Olimpului. Este opera poezilor și a filosofilor, susține Mircea Eliade, care au restructurat vechea gândire tradițională, de aceea arhiva mitologică de la Hesiod și Homer încoace nu ar inspira suficientă încredere din punctul de vedere al autenticității.

Literaturizarea mitului e o speculație plauzibilă și demnă de interes etico-estetic, dar nu trebuie dusă prea departe. Pasajul citat nu poate fi receptat numai în latura lui strict literală. El cuprinde unele înscrisuri care, odată deciptate, ne-o arată pe Afrodita într-o cu totul altă lumină, umană dar și divină totodată, în perfectă concordanță cu sacralitatea mitică. Jelania nu-i

diminuează și nici nu-i alterează calitatea unică de ființă suprafirească. Din rana Afroditei curge "suc" și nu sânge. Relatarea lui Homer este aici foarte exactă și poate fi confirmată de orice mare și autentică tradiție mitologică. Nemuritorii se deosebesc în mod calitativ de muritori, printre altele prin alimentație, de unde urmează că și suferința, viața, moartea diferă tot calitativ într-o parte și în alta. Accidentul suferit de Afrodita are o desfășurare liturgică, în sensul că vătămarea nu se produce în materie, ci în substanță, în simbol și nu în trup, în "suc" și nu în sânge. Săgeata lui Diomedee este transcendentă și doar glasul lui Homer ne procură plăcerea de a auzi țipătul olimpien. Jelania divină este confirmarea că suferința și chiar moartea, luând chipul destinului, îi supune pe oameni și pe zei deopotrivă, asemenea lui Eros, cel din *Theogonia* lui Hesiod. Diferă, prin ierahizare, gradul de periclitate. Platon știa de dubla înfățișare a zeului, una ascunsă muritorilor, alta văzută și auzită grație logosului homerian. El însuși a tratat tema plurisemantismului în dialogul *Cratylus*, unde a arătat că nemuritorii sau anumite pasaje cosmice au denumiri și înfățișări plurale: pentru înțeleșul olimpienilor, pentru oameni.

Accidentul Afrodita din *Iliada* trebuie să-l fi încântat pe filosof, cu toate rezervele sale bine cunoscute față de Homer. Căci poetul a pus accentul pe latura "umană" a zeiței. Temutul Diomedee, cel înfierbântat de victorie și plin de orgoliu bărbătesc, o înfruntă astfel în continuare: "Lasă războiul, tu, fiic-a lui Zeus, și du-te. Ori poate/ Nu ți-e destul că ademeni femeile slabe din fire?/ Dacă mai umbli pe-aici, ia seama să n-ajungi să tremuri/. Chiar de departe auzind că-i vifor de cruntă bătaie" (v, 340 -344). Afrodita este trimisă la cratiță. O asemenea caricaturizare pare ciudată, dar nu șocantă pentru grecul conservator al epocii arhaice, nu și pentru Platon, convins că războiul, suferința și moartea sunt experiențe grave, necesitând răspundere și competență filozofică, așa cum se exprimă și în sentința citată din dialogul *Phaedon*.

Dar autorul făcea aici o distincție forțată, neconcludentă, de pe poziția unui elitism specific siesi. Părerea sa că numai filosoful ar fi apt, prin reflexivitate, să întâmpine moartea ni se pare restrictivă. Nici nu este sigur acest lucru. Moartea poate fi experimentată pe cale reflexivă, dovadă silogismul: "Toți oamenii sunt muritori, Socrate este om, deci Socrate este muritor". Dar această judecată se constituie în termenii cunoașterii ca o constatare și nu poate rezolva o situație conflictuală: *frica de moarte*. Cel mult îi relevă individului iminența unei realități dramatice.

Mai profitabilă ni se pare cealaltă cale de experiență, inițierea ritualică, despre care credem că Platon nu avea cunoștință. Sau își lua libertatea s-o disprețuiască, așa cum se întâmplă și astăzi în anumite cercuri existențialiste moderne. Când Platon lua partea filozofilor, el putea să continue comentariul în felul următor: *numai proștii se tem de moarte*. Dar prin această propoziție nu am făcut altceva decât să transcriem un proverb binecunoscut. A gândit și analfabetul în spiritul lui Platon? Nu, la mijloc este o confuzie de termeni care poate fi ușor lămurită: autorul lui *Phaedon* înțelege prin *prost* orice ne-filozof; pentru omul din mediul culturilor ne-alfabete înseamnă orice neinițiat. Astfel, ambii *se pot* înțelege în problema cunoașterii morții, nu și a experimentării ei. Nu înseamnă, deci, că experimentarea de tip reflexiv urmează a fi nesocotită; din contra, ea a și fost valorificată de un gânditor modern, foarte riguros, Kierkegaard, în studiile sale despre angoasă, și mult înaintea sa, de mitul tradițional ca și de paremiologia populară.

Calea inițiativă pe care Mircea Eliade o identifică în toate structurile riturilor de trecere și care reprezintă invariabil o formă de moarte simbolică este

un tip de experiență sensibilă. Ea are forța de a demonta imensul mecanism psihologic al fricii. Moartea și frica apasă deopotrivă conștiința fiecăruia, fie analfabet, fie savant, tocmai de aceea nu trebuie să le raportăm forțat numai la anumite segmente ale grupului social. În cetatea ideală, numărul filosofilor era considerat limitat, elitist și reprezentativ; în comunitatea arhaică, nealfabetă, cel al "proștilor", adică al neinițiaților, era în mod real foarte restrâns (aceștia treceau drept excepții) și nereprezentativ. Într-o parte, moartea era resimțită ca un accident individual și dramatic, în cealaltă, era considerată un proces necesar și înnoitor, în care se afla angajată întreaga colectivitate. Poate fi invocată aici, prin comparație, calitatea experienței tragice? Firește, există riscul să nu vedem pădurea din cauza copacilor.

Frica poate fi atenuată în maniera platoniană a reflexivității, sau anulată pe calea experimentării inițiatice. Însă moartea rămâne neclintită. Există și în cazul morții două căi de abordare: una elitistă, tot mai întinsă în mediile culturale curente; în acest caz moartea apare ca un prag absolut omologabil cu neantul, existența individului, indiferent dacă reprezintă sau nu o valoare, se limitează la propria schiță biografică, spațiul socio-cosmic echivalează cu o tabelă de șah, iar istoria cu o serie de date cronologice. Un exemplu ilustrativ: războiul din Coreea, războiul din Vietnam, războiul din Golf, războiul din Iugoslavia și seria poate (va) continua într-un mod absolut previzibil. Sau: invazia din Ungaria, invazia din Cehoslovacia, invazia din Afganistan, invazia din Transnistria... Și tot așa: conferința de pace de la Geneva, conferința de pace de la Tel-Aviv, conferința de pace de la Helsinki, și multe alte ialte și malte. Într-un cuvânt, istorie contemporană, "eroică" și violentă.

În al doilea rând, moartea este privită ca o existență continuă, concretă și iluzorie: biografia individului, delimitată firește prin date calendaristice, se află integrată într-o succesiune de segmente existențiale. Cu alte cuvinte, moartea și viața apar împreună, iar existența luată în sine capătă dimensiuni cosmice. Această existență cosmicizată (și moarte integrată) i se relevă individului prin riturile de inițiere și de cunoaștere. Ritualul, în latura lui executorie, reprezintă o diagramă a labirintului. Străbătându-l, după încercări grele și experiențe psihice tensionate, neofitul poate spune asemenea lui Ștefan din *Noaptea de sânzienă*: "Știi că am ieșit din labirint?" Cu alte cuvinte: "Știi că am învins frica de moarte și, totodată, moartea însăși?"

Să reținem deocamdată un aspect teoretic privind "victoria" asupra morții: *frica* învinsă găsește mereu puteri lăuntrice de refacere. Există o continuă alternanță, în spiritele alese, de momente în care frica revine cu violență, și altele eliberate, relaxate, senine. Găsim confirmări, în această privință, chiar în scrierile memorialistice ale lui Mircea Eliade: încă din copilărie, ni se spune în *Memorii I*, cunoștea adevărate crize de melancolie și de tristețe, pe care le punea pe seama "descendenței moldave"; mai târziu, în *Fragments d'un Journal*, asemenea momente tensionate erau descrise succint și comentate din perspectivă thanatică. Încredințarea acestor experiențe paginii albe însemna pentru dânsul veritabile cure psihanalitice. Citabilă este îndeosebi perioada conferințelor de la Ascona; participanții, în frunte cu Jung (și Eliade nu a făcut excepție) aveau obiceiul să nareze propriile vise, ca apoi să le comenteze, în întâlnirile amicale.

Alternanța *criză* (= frică) - *cliberare* (= acalmie) este benefică și creatoare în plan spiritual. Mecanismul "alternării", necesar în societățile echilibrate, tradiționale ori moderne, fortifică. Dacă frica (și moartea) ar fi iremediabil învinsă, fără posibilitate de "întoarcere", ar apărea riscul lenevirii cului. Dar frica (și moartea) este învinsă temporar în segmentul biografic al existenței și

definitiv în perspectiva postumității. E un eroism ce ține de domeniul teologiei morale. Cum spune Soeren Kierkegaard, fie și o clipă conștientizată de înălțare (deci de izbândă asupra morții) și este suficient pentru redresarea esențială a ființei, pentru transformarea individului într-un reprezentant al speciei. Clipa devine eternitate sau echivalează, prin calitate, cu aceasta. Sustrasă timpului profan, ea capătă aura sacralității, iar ființa se îndumnezeiește. Acesta este și sensul filosofico-inițiativ al "pregătirii pentru moarte": îndumnezeirea omului, adică salvarea lui de condiția umilitoare a unei existențe precare. Căci frica este pecetea omului slab, a *limitei* despre care vorbește Gabriel Liiceanu.

Ceea ce îl deosebește pe omul modern de reprezentantul culturilor ne-alfabete este modul de valorizare a fricii existențiale.

Pentru primul *frica* reprezintă limita absolută, Neantul; pentru celălalt înseamnă un prag peste care se poate trece prin asumarea gravității momentului critic de trecere. Nu contează prea mult dacă în fața morții ai conștiința golului absolut ori iluzia post-existenței, ci valoarea emoțională, experimentată a clipei din "urmă". După modul cum este întâmpinată aceasta, cu frică ori cu împăcare, poate fi dedusă umilirea sau salvarea ideii de umanitate.

2. O viață și cu a morții două

Este una dintre rarisimele formule paremiologice pe tema morții integratoare. S-a născut în mintea unui țăran din Carpați, cum ar spune Vasile Alecsandri, și cu mare greutate s-ar putea găsi una asemănătoare în alte culturi de lungă tradiție. Comparată cu propoziția lui Platon, sentința românească, oricât de îndrăzneată ar părea afirmația noastră, se dovedește a fi mai complexă, pentru că are avantajul unei duble serii de experiențe: inițiativă și meditativă. Nu trebuie să invocăm numai practica ritualistică, școlirea severă a neofitului, pentru a cunoaște concepția despre viață și moarte a țăranului român. Este o modalitate de abordare care trebuie neapărat depășită. Ea asigură cel mult înțelegerea credințelor și ideilor religioase la care s-a limitat, din păcate, cercetarea de până acuma, și chiar însuși Mircea Eliade. Autorul *Tratatului de istorie a religiilor* face prea des apel la mistere, la mitul vegetației și al alegoriei bobului de grâu pentru a delimita gândirea pre-alfabetă de cea savantă. Omul tradiției nu este un simplu practician, iar "școlirea" are urmări și sensuri mult mai profunde decât se arată la prima vedere. Sistemul de semne și de gesturi care constituie limbajul prim și osatura oricărui ritual are un caracter strict introductiv și, prin repetare, duce la certitudine. Neofitului i se propune un scenariu elaborat după date prestabilite. El ia cunoștință directă de existența unei realități terifiante pe care o experimentează direct, pe viu. Aceasta este doar un prim stadiu al cunoașterii, bazat pe experiență, este adevărat, pe empirie, o empirie dirijată de rit și de mister, deci sustrasă comportamentului cotidian și nesemnificativ. Dar "școlirea" continuă și, la drept vorbind, nu încetează niciodată pe traiectul biografic al individului. De data aceasta, scenariul nu mai este elaborat cu intenție. Atâta cât există, el își are rațiunea de a fi în mediul socio-cosmic al individului, urmând să fie experimentat cu același interes, atât afectiv, dar mai ales meditativ. Așa se desfășoară biografia nerituală, adică viața concretă a oricărui membru al tradiției culturale. Scenariul inițiativ este stabil și unic datorită caracterului invariant al ritualului; biografiile (ca scenarii laice) se află în raport de asemănare, indiferent de diversitatea membrilor grupului (diversitate, în fond, aparentă), întrucât mediul socio-cosmic limitează libertățile de comportare. Există, totuși, suficient spațiu de mișcare spirituală, astfel încât să se poată regândi permanent și pune de acord datele furnizate de cele două tipuri de scenarii. Experiența afectivă dobândită prin implicarea ritualistică și prin participarea la viața imediată capătă, încet dar sigur, suportul judecății logice și al meditației. Biografia "unuia", cum ar spune Titu Maiorescu, devine, datorită "asemănării" și corelării, model pentru toți. Ea se transpune într-o frază abstractă, sub forma sentinței general valabile, reprezentând sinteza celor două tipuri de experiențe, din mediul tradiției: inițiativă și reflexivă.

Întreaga existență, în structurile ei cele mai caracteristice, viață-moarte, este teoretizată prin sentințe și proverbe. În problema morții, ele reprezintă un interes științific cel puțin egal cu riturile de inițiere, și nici o cercetare care se respectă nu are dreptul să le mai ocolească de acum înainte. Problema problemelor ni se pare alta: posibila competitivitate a acestor eșantioane de gândire cu formele savante, atât în finețea speculațiilor cât și în deschiderea orizontală. Dacă tot am invocat o frază din *Phaedon*, să reținem, prin comparație, doar două aspecte: a) există în oralitate multe alte formule

paremiologice, asemenea celei în discuție, "o viață și cu moartea două", construite aforistic și exprimând adevăruri universale absolut incontestabile sub raport filosofic; b) asemenea sentințe pun în evidență o adevărată artă a paradoxului, în sensul că forțează unificarea unor realități aparent incompatibile, în spiritul etern al coincidenței contrariilor, de tipul viață/moarte. Aici se subînțelege efortul intelectual ingenios și de maximă intensitate, căruia, adesea, i se pot găsi corespondențe în gândirea savantă.

Sintagma filosofică "o viață și cu moartea două" înfățișează o topică existențială. Moartea și Viața nu sunt fragmente, ci realitate unică, un tot existențial. Cum se vede, intenția paremiologului a fost integratoare. Existența nu are sens dacă este privită fragmentar, viața pe de o parte, moartea pe de alta. Într-un fel, ele se delimitează reciproc, ceea ce s-a dovedit și pe cale științifică. Găsim, într-o colecție românească de proverbe: "Ziua și Noaptea/ Îmi roagă moartea". Sau, mai explicit din punct de vedere medical, într-o cugetare latină: "Noi murim în fiecare zi, căci în fiecare zi (ni) se ia o parte a vieții; chiar când creștem, viața descrește". Ultima propoziție amintește de cunoscuta experiență medicală: încă din faza uterină moartea a decis asupra vieții.

De regulă, viața și moartea sunt experiențe amestecate, indistincte. Nici măcar nu se află, potrivit gândirii tradiționale, în succesiune matematică. Dacă se folosesc termeni ca pre-existență, post-existență, etc., trebuie să recunoaștem acestora o funcție mai mult sau mai puțin tehnică. Acest aspect convențional pare să-l sugereze și proverbul românesc: "Moartea și viața sunt în puterea limbii". Sau numai atât oare? În orice caz, se deschide, în mod neașteptat, un capitol modern, în fapt milenar, al semioticii semnului lingvistic.

3. Moartea plurală

Din *Pançatantra*, marele indianist și clasicolog Th. Simenschy a selectat, pentru *Dicționarul său de înțelepciune*, următoarea cugetare: "Sunt cinci feluri de morți vii: cel sărac, cel bolnav, cel prost, cel pribeag și cel care veșnic slujește". Aspectul literal al acestei tipologii poate să deruteze, întrucât duce la confuzie sau la simplificare. De aceea interpretarea trebuie condusă pe alte planuri: simbolic, moral, religios, fie că vrem să valorificăm fraza de pe poziția indianismului, fie din perspectiva teologiei creștine. Nici una din cele două religii nu echivalează *sărăcia*, spre exemplu, nici cu extincția corporală, nici cu cea simbolică. Dacă nu mai privim lucrurile sub aspect literal și deci material, cuvintele își inversează sensurile și intrăm din nou în lumea paradoxurilor: viața bogatului înseamnă moartea iremediabilă a sufletului, pe când existența săracului este nesfârșită și în permanentă îmbogățire spirituală. Modelul biblic îl reprezintă legenda lui Iov din *Vechiul Testament* și *Fericirea* a treia: ("Feriți cei săraci cu duhul...") din *Noul Testament*. Nu trebuie să se înțeleagă din textul *Fericirii* sărăcie sufletească, potrivit înțelesului literal ori datorită unei deformări orale, desacralizatoare: "sărac cu duhul" = prost. Mai corect ar fi să se spună "sărac întru Duh". Prin schimbarea prepoziției se restaurează valoarea semantică a *Fericirii*. Credinciosul se simte sărac față de bogăția infinită a harului divin și, asemenea unui cerșetor, se roagă necontenit ca Sfântul Duh să se reverse asupra lui, dăruindu-l și întărindu-l. Adevărata fericire stă în dorința vie de împlinire a îmbogățirii sufletești. Răsplata se află indicată cu precizie în finalul *Fericirii*: "...căci accia vor moșteni împărăția cerurilor", deci vor deveni nemuritori.

Iar nemurirea, ca aspect al existenței, nu poate fi contestată, indiferent dacă o supunem unei analize raționaliste sau, cu atât mai mult, uneia simbolice. Se știe că Titu Maiorescu era ateu în convingerile sale personale, dar credea în nemurire și aducea în acest sens argumente raționaliste perfect plauzibile. În teza sa de doctorat are un capitol consacrat tocmai problemei nemuririi, în consens, de altfel, cu gândirea filosofică a vremii. Tema nu a însemnat un accident de tinerețe; ea l-a preocupat în repetate rânduri și a constituit obiectul unor cercetări speciale de maturitate (*Despre progresul adevărului, Din experiență*), când intenționa să redacteze un tratat de psihologie și de morală. Pe scurt, criticul de la "Junimea" era de părere că faptele omului ar fi acelea care îi asigură nemurirea. Această experiență karmanică face să varieze de la un ins la altul (de la omul mediocru la personalitatea genială) dimensiunea temporală și umană a postumității. Orice ființă, cât de neînsemnată, se bucură de mica ei nemurire. După moartea fizică, individul obișnuit rămâne în memoria celor apropiați pe cât omeneste este posibil, continuându-i-se astfel existența în postumitate. De regulă "i se iartă greșelile", cu alte cuvinte se dovedește intenția generală de corectare și îmbunătățire a imaginii terestre: "Despre morți, numai de bine", se spune în tradiție, ca epilog al oricărui moment de trecere "în altă lume".

Și *pribeagia ca moarte*, din cugetarea indiană citată, poate fi rediscutată pe plan moral și religios. În tradiția istorică românească, pribeagia se asociază cu înstrăinarea, ceea ce înseamnă tot un fel de moarte. Numeroase *doine de înstrăinare* confirmă această dramatică realitate etnică. Din punct de vedere religios, pribeagia are o finalitate anume, din care cauză capătă o semnificație cu

totul nouă, renăscătoare. Este vorba de cerșetoriile din epoca post-budistă (însuși Eliade a practicat cerșitul sacru în timpul crizelor religioase himalayene ce au urmat episodului Dasgupta) sau de pelerinajele la locurile de cult din primele secole ale creștinismului primitiv. Gospodarul, om cu vază și respectat într-o anumită localitate, cu familie numeroasă și prieteni, dăruiește nevoiașilor întreaga agoniseală, devine "sărac" și pleacă în lume, căutând altă bogăție și identitate, sub semnul crucii mântuitoare. Creștinismul transformă pribegia din moarte în înviere. Pentru aceasta este necesar ca itinerariul să se desfășoare la locurile de cult, care permit transformarea existenței profane a pelerinului într-o realitate sacralizată, deschisă, măcar iluzoriu, către eternitate. Pribegia fiului rătăcitor din parabolă nu are finalitate în sensul arătat. Ea este mai curând o rătăcire. Fiul slujește pe la case străine și duce o viață de pierzanie. Deșteptarea lui se face prin revelație și anume *iși aduce aminte* de casa părintească, de *locul ales* care poate să-l lumineze și să-l întărească. Tocmai de aceea întoarcerea înseninează casa părintelui său, așa cum regăsirea drumului către credința adevărată bucură inima Tatălui de Sus, pentru că nu dorește să se piardă lucrul mâinilor Sale.

Iată că celor cinci feluri de moarte rezumate în *Pançatantra* li se pot adăuga multe altele. Așa cum viața poate fi trăită în diferite moduri, și moartea cunoaște o infinitate de sensuri și posibilități de experimentare. Nu numai viața, dar și moartea se lasă trăită, nu numai moartea, dar și viața poate fi ucisă. Oricând una o substituie pe cealaltă, fără a fi resimțită vreo modificare de esență în statutul existenței omenești.

Petru Ursache

NOTA EDITIEI

Se știe că Mircea Eliade avea intenția să scrie o carte despre *mitologia morții*. Din păcate, dorința a rămas neîmplinită; a realizat doar micromonografia *Mioara năzdrăvană* și alte câteva texte complementare privind "mitologiile morții și riturile funerare", în cadrul unor cursuri și seminarii de la Universitatea din Chicago. Avea pusă la punct toată documentația necesară și publicase mult, chiar foarte mult pe această temă, încă din anii tinereții. De altfel, orice direcție de cercetare, precum și majoritatea compozițiilor beletristice, îndeosebi cele din epoca târzie, dominată de nostalgia reîntoarcerii în patrie, poartă în înscrisul lor fenomenologia morții. Era suficient să retranscrie materialele deja cunoscute cititorilor și să le organizeze după un scenariu propriu, pentru ca făgăduința făcută sieși să devină realitate.

În ceea ce ne privește, ne-am asumat riscul unei asemenea încercări. Mărturisim că, pe de o parte, ni s-a părut o operație simplă: fiind cunoscută dorința autorului, noi am interpretat-o ca pe o dezlegare testamentară destinată să sensibilizeze pe orice cititor și beneficiar al operei marelui cărturar și patriot român. În 1935, devenea membru al Societății Scriitorilor Români, împreună cu Mihail Sebastian și Dan Botta, din grupul "Criterion". Descifrând aici un semn paradisiac, el credea că se afla sub iluminarea realizării următoarei serii de opere: o carte asupra "Muntelui magic", alta despre simbolismul religios, una despre *Meșterul Manole*, apoi o istorie a filosofiei indiene, o monografie despre Hasdeu și, în sfârșit, o carte "sur le concept de la mort dans les croyances et le folklore roumains" (*Mémoires*, I, p.414)

Pe de altă parte, munca noastră editorială a avut de întâmpinat dificultăți nu numai în privința tehnicității punerii în pagină filologică a textului, ci și datorită unei răspunderi greu de asumat: această carte nu reprezintă reeditarea (transcrierea) unui text precis delimitat și nici o antologie ce poate fi realizată după criterii în general bine cunoscute. Ea reconstituie o problemă, *moartea resurecțională*, pe baza unor materiale disparate și redactate în perioade foarte întinse de vreme.

Am pornit de la ideea (și sperăm să nu ne fi înșelat) că articolele publicate de Mircea Eliade în anii tinereții au un caracter nucleic, în sensul că ele cuprind *in nuce* temele fundamentale ale morții resurecționale. Tot ce a redactat ulterior a însemnat adăugare și adâncire, dar nu abandonarea sau corectarea unor surse documentare ori direcții teoretice. Citim în *Mémoires*, I: "...la plupart des idées que j'ai développées dans mes livres publiés en français à partir de 1946 se trouvaient déjà en germe dans ce que j'écrivais entre 1933-1939". În acest fel se lămurește încă o dată (cum am arătat și în ediția noastră, *Meșterul Manole*, "Junimea", Iași, 1992), că Mircea Eliade s-a format ca personalitate științifică de mare prestigiu mondial pe terenul culturii românești, în perioada interbelică. Atunci s-a încheiat gândirea sa științifică, s-au conturat temele-obsesii ale cercetării, s-a rotunjit și definitivat repertoriul problematicii mitologico-existențiale, moartea resurecțională și creatoare revenind cu deosebită insistență.

Cititorul trebuie să rețină că Mircea Eliade nu a prezentat moartea în mod fragmentar, cum apare în *Cartea tibetană a morții*, adică tehnic, descriptiv și accidental. Cartea pe care am întocmit-o după un presumptiv scenariu eliadesc dezvăluie o întreagă fenomenologie a morții, cu toate implicațiile ei filosofice, metafizice și mistice. De aceea a trebuit să subsumăm, în cuprins, un sistem

unitar de teme, de la Thanatos la Eros, de la experimentarea psihomentală a morții la multiplele ipostazieri simbolice ale acesteia.

Am dorit să valorificăm, înainte de toate, studiile risipite prin revistele din țară, pentru o mai bună cunoaștere a tematologiei eliadești, dat fiind că acelea publicate ulterior au început să devină tot mai accesibile cititorului obișnuit, nu și celelalte, din publicațiile interbelice. Poate din această cauză unele secvențe din sumarul volumului sunt mai slab reprezentate decât am fi dorit-o. Erotica mistică, spre exemplu, este ilustrată doar de literatura tantrică; regretăm că nu am avut prilejul să punctăm, cum s-ar fi convenit, concepția creștină despre moarte și mântuire. În schimb, am rezervat, "în chip de concluzie", un fragment (dintr-o lucrare mai întinsă) care ilustrează un aspect al indianismului, având în vedere cunoscuta predilecție a autorului pentru această mare tradiție culturală și religioasă.

În transcrierea textelor s-a procedat astfel:

- am corectat tacit nu puținele erori de tipar: titluri și nume proprii greșite; relativul *cari*, prefixările eronate cu des- (desbate/dezbate; deslipi/dezlipi; deslănțui/dezlănțui etc.; am generalizat formele *sunt*, *filosofic*, *tantrik*, *folklor*.

- am transcris, după ortografia actuală, genitiv-dativede de tipul: *iubirei*, *literaturei*, *plasticei*, *mistice*.

- am păstrat, ca forme proprii scriitorului: *limbagiu*, *cetitor*, *contimporan*, *întunerec*, *coprins*, *strein*, *ridicul*, *masse*, *diferențiere*, *pasagiu*, *turbure*, *comentar*, *obicinuit*, *recunoscibil*, *sensorial*, *sentență*, *chimeric*, *preferită*.

- am schimbat, după normele actuale: *transiție*, *positiv*, *positivitate*; *sălbatic* nu *sălbatec*, *adaugă* nu *adaogă*, *neîndurător* nu *ne-îndurător*, *image* nu *imagină*, *origine* nu *origină*.

- am adăugat virgule neapărat necesare, după cum le-am omis pe cele inutile.

- am păstrat forme duble ca: *sanscrit* / *sanskrit*; *panteism* / *pantheism*; *bahic* / *bachic*; *omeric* / *homerice*; *Isus* / *Iisus*; *Tiphon* / *Typhon*; *Byblos* / *Biblos*; *escatologic* / *eshatologic*; *ezoteric* / *esoteric*.

- am respectat scrierea autorului, cu majusculă, în următoarele cuvinte: *Cosmos*, *Infern*, *Creștinism*, *Occident*, *Orient*, *Răsărit*, *Ev Mediu*, *Renaștere*, *Nordul*, *Sudul*.

Cartea se adresează tuturor categoriilor de cititori.

Editorii

I. THANATOS

1. CĂRȚILE MORȚII

Cartea morților

Credința într-o viață care urma morții i-a făcut pe egipteni să-și îmbălsămeze cadavrele, ferindu-le astfel de nimicnicia vremii. Mumia ducea sub pământ un trai care nu se deosebea mult de cel terestru, cu aceleași poftă și aceleași trebuințe. De aceea i se adăugau mortului mâncări uscate și vestminte sau se zugrăveau pe pereții mormântului muncile câmpului, facerea pâinii, culesul strugurilor, prinsul peștelui, adică operațiile care trebuiesc îndeplinite pentru a putea trăi. În mumie se puneau și deosebite statuete sfinte și talismane magice, pentru paza împotriva monștrilor subpământeni sau duhurilor rele.

În același timp, mai rămâneau după moarte sufletul (*Bâ*) și așa numitul "dublu" (*Kâ* sau *Khaibit*), despre care vom scrie altă dată. Sufletul nu ducea tot o viață subpământeană, ci năzuia să ajungă în paradisul lui Osiris, în care se odihnesc sufletele morților. Toți muritorii puteau ajunge în paradis înarmați cu formule magice care supuneau pe zeii funerari; mai târziu însă, intervenind ideea de mortalitate, se făcea o selecție întemeiată nu pe puterea farmecelor de care dispunea mortul, ci pe *binele* care îl făcea în viață¹.

În cursul celor aproape patru mii de ani cât a durat Egiptul istoric, ideea vieții de apoi a evoluat simțitor. Din pricina acestui amestec de tradiții străvechi și modificări recente, problema morții și vieții veșnice a rămas obscură. Cu toate acestea, cunoaștem limpede riturile ce trebuiau săvârșite de sufletul mortului ca să ajungă în paradisul lui Osiris, zeul subpământean. Pe fiecare coșciug se scriau capitole magice care alcătuiesc astăzi ceea ce numim *Cartea morților*. Coșciugurile micșorându-se cu timpul și luând forma omenească, spațiul n-a mai ajuns și atunci s-au scris ritualurile mortuare pe papyrusuri așezate în fața mumiei, ca aceasta să se poată folosi de ele în orice încercătură. Ritualurile acestea - care aveau la început 453 de articole, iar ordonate în timpul *Psameticilor* (600 î. Ch.) rămaseră numai cu 165 - se găseau de vânzare în exemplare de lux sau vulgare, la meșterii îmbălsămători. Ele povestesc drumul subpământean al mortului și pățaniile lui până ce este primit în lăcașul lui Osiris. *Cartea morților* are tocmai menirea de a ajuta pe mort să învingă toate greutățile, învățându-l formule în fața cărora totul să i se supună.

După ce părăsește trupul, sufletul bate la porțile celeilalte lumi, ca să pornească spre paradis. Dar nenumărați monștri, partizani ai lui *Set-Typhon* - ucigașul lui Osiris - îl atacă.

Cu ajutorul formulelor magice și folosindu-se de o lungă suliță fermecată, mortul îi pune pe goană. Nu scapă ocazia să-și păcălească chiar, când poate, vrăjmașii, strigându-le: "ceea ce tu urăști e în pânțelele meu: eu am mâncat grumazul lui Osiris: sunt deci Set -Typhon". Peste puțin însă se ivește bătrânul zeu *Tum*, spiritul oceanului primitiv, împreună cu *Nuit*, zeița cerului și îi "deschid porțile cerului pentru că a învins porțile pământului". (*Cer* înseamnă aici nu bolta pe care o vedem, ci bolta celuilalt hemisfer subpământean).

Thot și Anubis, zei osirieni care iubesc și îngrijesc pe oameni, îi conduc apoi până la fluviul infernal, unde o barcă și vâslașul ei îi supun unui

interogatoriu din care să-și dea seama dacă mortul cunoaște sau nu tainele regatului subpământean. În *Carte* scria: "O, păzitor al bărcii misterioase, eu mă grăbesc, eu vin să văd pe tatăl meu Osiris. Care-i numele meu? Întunerecul e numele tău. Care-i numele meu? Cel care călăuzește marea zeiță pe al său drum e numele tău. Care-i numele meu? Nuit (cerul) e numele tău."

În paradis, trebuie să treacă prin fața tribunalului Justiției, "unde omul se desparte de păcatele sale pentru a merita să vadă fața zeilor". La început mortul putea influența zeii, care judecau fiecare câte un anumit păcat, prin rituri și formule magice; mai târziu, însă, ideea morală perfecționându-se, justiția fu încredințată unei balanțe cu totul obiective. Tribunalul era alcătuit din Osiris, așezat în fund pe un tron, din Thot și Anubis - care puneau într-un taler al balanței sufletul mortului și în celălalt imaginea adevărului -, din Wait, Doamna Adevărului și Justiției, din cei patruzeci și doi de zei infernali care formau juriul și din Amaît (mâncătoarea), un monstru jumătate hipopotam, jumătate crocodil, care aștepta să înghită sufletele netrebnice.

Cum intra, mortul rostea o frumoasă invocație către judecători: "Vă salut, o voi pricepuți în ale Dreptății, te salut zeu mare, Stăpân al Adevărului și al Justiției. Vă aduc Adevărul și am nimicit pentru voi păcatele". Apoi înșira păcatele pe care *nu* le-a îndeplinit: "Nu am făcut răul, n-am făcut violență; n-am furat; n-am omorât mișelește oameni; n-am chinuit văduva; n-am mințit în fața tribunalului; n-am cunoscut necredința; n-am fost neglijent; n-am făcut ceea ce nu plăcea zeilor; n-am înfometat; n-am făcut să plângă; n-am ucis; n-am luat pâinea templului; n-am furat prăjiturile de ofrandă către zei²; n-am luat proviziile sau fâșiile morților; n-am schimbat mâsurile grânelor³; etc., etc."

Thot, după ce măsoară cele două talere, scrie rezultatul: "Defunctul a fost cumpănit în balanță: nu e greșeală într-însul; sufletul lui e potrivit adevărului, acul cântarului arată drept căci, fără îndoială, piesele sale sunt perfecte". Și atunci judecătorul suprem, Osiris, dă verdictul: "Defunctul să iasă victorios, ca să poată merge oriunde i-ar plăcea, aproape de spirite și de zei". Acum cunoaște numele zeilor, ale celor patrusprezece locuințe, ale celor patrusprezece uși și ale celor patrusprezece păzitori; toate îi sunt sub puterea sa. Se socotește acum egal cu Osiris: "Toți zeii îl înconjoară și îl iubesc, căci el e ca unul dintr-înșii"⁴.

Acesta e, pe scurt, coprinsul *Cărții morților*. Se găsesc, e drept, multe repetări și adăugiri, dar, cu toate acestea, însemnătatea ei filosofic-religioasă nu scade întru nimic. Cu ajutorul ei cunoaștem noi astăzi toate obiceiurile de înmormântare, cât și credințele egiptenilor în ce privește viața veșnică.

Acei puțini filosofi pe care îi avea Egiptul socoteau moartea ca pe cea mai deplină voluptate, o reîntoarcere de mult așteptată în patria divină.

Pentru egiptenii culți - căci ceilalți nu înțelegeau nimic din *Cartea morților* - viața pământească era o pedeapsă a păcatului originar, căci primii oameni s-au revoltat împotriva lui Ră. Viața era numai o purificare, ca sufletul să se ridice la înălțimea morală a zeilor și să se confunde apoi cu Divinitatea, care săvârșește numai Adevărul și Dreptul. Perspectiva aceasta - de pierdere a personalității într-un tot perfect - nu mulțumea însă pe toți egiptenii. De aceea mulți dintr-înșii sunt melancolici și se îndreaptă spre plăcerile epicuriste, căci aci pe pământ sufletul nu se poate desăvârși, iar după moarte el se pierde într-o Divinitate în care conștiința individului nu poate exista. De aceea nobilii instruiți iubeau acest imn al bucuriilor vieții: "să fie cântec și muzică înaintea ta și, neîngrijindu-te de rele, nu gândești decât la plăceri, până în ziua când trebuie să pășești pe pământul zeiței care iubește tăcerea... Gândește-te totdeauna la acea zi când te vor îndrepta în țara care amestecă oamenii; nimeni n-a putut vreodată să-și aducă bunurile cu el și nici unul nu s-a putut reîntoarce".

Literatura celui mai religios norod de pe fața pământului

- Obiceiuri, mondanități, inspirații și poezie -

Păstrăm astăzi prea puține texte din îmbelșugata și străvechea literatură egipteană. Papirusurile pe care le avem în întregime nu ne dezvăluie decât un colțișor dintr-însa și nu totdeauna cel mai de seamă; iar inscripțiile de pe morminte nu folosesc decât istoricilor și filologilor. Bogăția aceea de manuscrise - care necesitase încă în timpul dinastiei VI (cam 2500 î. Ch.) crearea unui post de "îngrijitor al cărților" - s-a pierdut pentru totdeauna în cele dintâi veacuri ale Creștinismului.

Cu toate acestea, din crâmpiele ce ne-au rămas, putem cunoaște - destul de sumar, fără îndoială, - literatura celui mai religios norod din câte au viețuit pe fața pământului. Nu mai încap îndoială de lucrul acesta: zei nevăzuți, ca și preoți înzestrați cu puteri ascunse stăpâneau și călăuzeau atât pe nobilii ce odihneau în răcoroasele vile din porturile Nilului, cât și pe lucrătorul copleșit sub muncile Faraonului și hrănit cu neagra pâine de secară. Egiptenii erau înconjurați de zei și stăpâniți de slujitorii acestora, preoții. Viața era pentru ei *pregătirea pentru moarte* și pedeapsa greșelii străbunilor, care încercaseră să detroneze pe zeul-zeilor - "Ră, cel care s-a născut pe sine". Nu uitau niciodată că sunt făpturile unui zeu, că n-au nici un drept în viața aceasta și că fericirea e numai dovada bunăvoinței zeilor; că se aseamănă unor păpuși de ceară în mâinile preoților și marelui sacerdot - Faraonul - care și ei nu sunt la rândul lor altceva decât reprezentanții activi și contemporani ai zeilor creatori și eterni. Oricâte încercări ar fi făcut un adorator al Șoimului Divin⁵, el nu putea scăpa de influența mediului acela de sanctuarii și momâi. Piramidele și mormintele din Valca Regilor erau destul de aproape ca să-i amintească deșertăciunea vieții pământești: cântecele funebre, neofiții și asceții templelor cu taine nepătrunse, magicienii care cutreierau ulițele imblânzind șerpii și închegând apele, aromele sacre și textele "pentru ieșirea la lumină" (*Cartea morților*) - toate acestea nu făceau decât să-i întărească și mai mult convingerea că viața nu-i decât preludiul morții. Religiozitatea aceasta nu era un motiv de moralitate: egiptenii se temeau de zei, dar nu se temeau să le urmeze întocmai căile cele bune pe pământ. Ei știau că prietenul oamenilor, Thot, ca și mântuitorul lor, Osiris îi stau oricând în ajutor la iertarea păcatelor. Ei știau că zeii înșiși sunt robi magiei și că, posedând arta ocultă de a cunoaște *numele*, adevăratul nume, se poate obține de la ei orice dorință⁶. Din pricina aceasta, magia era atât de răspândită în Egipt și atât de apropiată de religie. Însăși *Cartea morților*, ritualul pentru scăparea sufletului de probele subterane, marca nădejde a egiptenilor care nu prea respectau morala, are capitole întregi cu formule magice pentru stăpânirea porților divine din Infern. Ajutați, deci, de magie și rugăciuni, egiptenii puteau căpăta fericirea eternă în Paradisul lui Osiris⁷, chiar dacă viața lor pământească n-ar fi fost demnă de fericirea aceasta. Și, liniștiți în privința morții, ei își trăiau viața mai liber decât multe alte popoare antice.

Dar nu toți egiptenii se mulțumeau cu compromisul dintre religie și moralitate. Se găseau unii, mai cu seamă din clasa cultă, care încercau să pătrundă mai filosofic problema aceasta. Întrebându-se asupra ființei omului și a zeilor, asupra vieții și a morții, ajungeau la aceleași răspunsuri pesimiste din textele sacre: viața omenească e un joc al zeilor, moartea este singura realitate;

viața omenească e prea scurtă și mintea prea neputincioasă ca să întâlnească adevărul, pe când moartea îl cunoaște din cea dintâi clipă. Filosoful egiptean - care nu rămânea mai puțin egiptean, adică năpădit de zei, ca mai înainte - înțelegea nimicnicia vieții, fără a fi mângâiat de nădejdea morții, în care știa că sufletul se va contopi cu sufletul lui Osiris, pierzându-și însușirea cea mai de preț: personalitatea. Pesimismul acesta resemnat al înțelepților egipteni le îndrepta viața către un melancolic epicureism, cu totul deosebit de cel al greco-latinilor. Petrecherile lor, fără a fi prea destrăbălate, aveau o regularitate mașinală: nu treceau niciodată peste o anumită oră, când toți oaspeții se retrăgeau într-o liniște desăvârșită. Și acest dar de trai îmbelșugat și desprețuitor de gânduri rele suferise înrăurirea caracterului melancolic al Egiptului.

La petrecherile lor se găseau întotdeauna cântărețe din harfă care să le amintească nestatornicia clipelor. Și cântăreții egipteni - îndrăgostiți de muzică mai mult decât oricare alt popor contemporan - alcătuiau câteodată admirabile versuri, filosofice și mângâietoare. Iată o pildă: "... să fie cântec și muzică înaintea ta și, neîngrijindu-te de rele, nu gândești decât la plăceri, până în ziua când va trebui să pășești pe pământul zeiței care iubește tăcerea... Gândește-te totodată la ziua când te vor îndrepta în țara care amestecă oamenii; nimeni n-a putut vreodată să-și aducă bunurile cu el, și nici nu s-a putut întoarce..."

Într-un asemenea mediu, poezia religioasă trebuia să se dezvolte mai mult decât oricare alta. Aveau o sumedenie de imnuri, de invocațiuni, de farmece pentru toate nenumăratele divinități ale Egiptului. Zeii fiind creatori și veșnici, oamenii, care sunt creați și trecători, nu pot avea față-le decât un semn de *adorare*⁸. Ei nu pot cerceta, analiza, nici nu îndrăznesc a le cere vreodată bunăvoința, ci, plecați în fața statuii împietrite, ei cântă cu glas tremurător:

"Tu te deștepti, binefăcător, Ammon - Râ - Harmakhis!⁹ tu te deștepti, triumfător, Ammon -Râ, domn al celor două orizonturi! O! binefăcător, strălucitor, scripitor! Vâslesc luntrașii tăi, aceia care sunt Akhimu-Urdù! Tu ieși, te ridici, culminezi în binefăcător, călăuzindu-ți barca pe care călătorești, din porunca suverană a maicei tale Nuit, în fiecare zi! Tu treci prin cerul de sus și vrăjmașii tăi sunt nimiciți! Tu îți întorci fața spre asfințitul pământului și al cerului; trainice îți sunt oasele tale, mlădioase mădulele tale, palpitând de viață cărnurile tale, umflate de sevă vinele tale; sufletul tău se îngrijorează de bucurie!..."

Litania se continuă descriptivă, în mai multe zeci de versuri. Măreția Soarelui, care se avântă în luntre pe oceanul ceresc, maică-sa Nuit turbură atât de mult sufletele adoratorilor, încât limitele firești se șterg, dimensiunile cresc înspăimântător și sentimentul nu mai poate fi exprimat decât prin simboluri. Frazele sunt monotone, cu același semn de exclamare la sfârșit, cu același "Tu" prelung și repetat între adjective anevoie de tălmăcit în limbile moderne¹⁰. Chemările prelungi sunt întrerupte pe alocuri cu versuri de triumf și bucurie, scurte, ritmate, tipice, ca acestea:

Puternic este Râ: neputincios nelegiuitul!

Înalt este Râ: strivit în picioare nelegiuitul!

Trăiește Râ: mort e nelegiuitul!

Mare este Râ: mic nelegiuitul!

Sătul este Râ: infometat nelegiuitul!

Adăpat este Râ: însetat nelegiuitul!

Luminos este Râ: întunecos nelegiuitul!

Bun este Râ: rău nelegiuitul!

Puternic este Râ: slab nelegiuitul!

Râ există : Apôp e nimicit”.

Măreția lui Râ e acum statornic vădită față de neputința scrâșnitoare de dinți a șarpelui infernal Apôp¹¹, care în fiecă noapte amenință să-l înghită.

Imnul înșiră apoi minunile și eroismul lui Râ, fără ca să-și schimbe caracterul descriptiv:

”Șoim sfânt, cu aripa fulgerătoare: Fenix cu nenumărate culori; Leu nemăsurat care există prin el însuși și care deschide căile bărcii Soktit;

Răcnetul tău zdrobește dușmanii, în timp ce tu faci să înainteze nemăsurata luntre;

Oamenii te invocă, zeii se tem de tine; tu ai lovit fețele vrăjmașilor tăi, etc., etc.”¹²

Imnul se sfârșește printr-un vers de exaltată bucurie: ”Tu ai venit, tu ai deschis drumurile, tu ai trecut prin cărările veșniciei!”

Am tălmăcit din bucata aceasta lirică numai crâmpielele care vădesc adorație, lăsând la o parte cele care *cer*¹³ sănătatea și victoria Faraonului. Caracterul primitiv al imnului n-a fost ruga (cererea), ci adorația. Zeul a fost la început *tabû*, adică ceva *interzis* - și numai după aceea *totem*, în înțelesul de *proteguitor* al membrilor marelui trib și de la care s-ar putea obține câte ceva prin rugăciuni și daruri.

Egiptenii - în ciuda tuturor triadelor și monadelor alcătuite de preoți - când adresau o cerere unui oarecare zeu, întovărășind-o cu daruri, nu-i dădeau niciodată valoarea lui anumită în Infern sau Cer, ci îl numeau cel perfect și stăpânul celorlalți. Aceasta ori din grija de a fi bine primită cererea, ori dintr-o concepție monoteistă¹⁴ a divinității pe care o aveau preoții, făuritorii acestor rugăciuni și imnuri.

Iată, de pildă, un fragment dintr-o invocație către Osiris, Zeul Infernului - datând din dinastia a XIX-a:

”Mărire ție Unufrû, Mântuitorule, care te întinerești pe tine însuși: tu ai luat insignele soarelui. Mărire ție care te arăți ca un rege! Tu ți-ai încununat fruntea cu diademă”.

Cam aceleași calificative se adresează și zeului soarelui, Râ. De asemenea, iată litaniile pentru Șu, Soarele din timpul zilei:

”Tu ești mai mare, tu ești mai nemărginit decât zeii, în numele tău de Prea-Mare zeu, Tu ești mai înalt decât cerul... O, ființă care ți-ai făurit propriul tău trup! O, domn unic ieșit din Nun! O, substanță unică creată din ea însăși!”, etc....

Altă dată, imnul analizează păticea cu păticea puterile și însușirile zeului, motivându-și astfel adorația. Așadar, un progres psihologic, după cum se vede în laudele acestea aduse lui Osiris: ”se îngrijește de toate și poate porunci cerului și pământului...”

El e cel mai vârstnic, cel dintâi dintre frații săi, șeful zeilor; el e acela care susține dreptatea în cele două lumi și care pune pe fiu în scaunul părintelui său; el e lauda Tatălui său Seb, dragostea mamei sale Nu; Prea-viteaz, el doboară necuratul; de neînvins, el își măcelărește dușmanii; se face temut de cel ce îl urăște; cutezător, picioarele sale se ridică; el e fiul lui Sele, domnind asupra celor două lumi.”

Imnul continuă să pomenească toate însușirile lui Osiris și opera de civilizare la care a fost ajutat de sora și soția sa, Isis. Ajunge chiar să fie narativ, nemaiadresându-se de-a dreptul zeului, glorificându-i numai puterile.

Întreaga producție liric-religioasă era alcătuită de sacerdoți și de scribi care

fuseseră inițiați în marile temple. De aceea se și găsesc în imnurile acestea destul de întinse erudiții religioase și atâtea pasagii obscure. Cu toate că ele - în forma pe care o avem acum noi - erau plăsmuite anume pentru cei neinițiați, se strecoară, pe ici pe colo, frânturi care amintesc esoterismul egiptean. Apoi, multe din invocațiile și adorațiile de pe morminte erau scrise într-un limbajiu simbolic și tainic, care nu poate fi înțeles nici de către învățații moderni.

Poezia religioasă avea, apoi, multe puncte de contact cu magia, care lua o parte atât de activă la mântuirea egiptenilor. Autorii acestor formule și imprecțiuni erau magii sau chiar preoții. Însăși *Cartea morților* - după cum am mai spus - e împănată cu magism, fapt care ne silește să nu o analizăm în paginile aceste.

Tălmăcim însă câteva versete simbolice și oculte dintr-un papirus magic:

"Apropie-te de mine, o, stăpânul zeilor!

Depărtează de mine leii veniți de pe pământ, crocodilii ieșiți din fluviu, gura tuturor reptilelor mușcătoare, ieșite din găurile lor! Oprește-te, crocodil Mak¹⁵, fiu al lui Seth! Nu pluti cu coada ta! Nu vâsli cu cele două brațe! Nu deschide gura! Apa să ajungă foc arzător înaintea ta! Sulița celor șaptezeci și șapte de zei e în ochiul tău! Tu, care ai fost legat cu legături de metal înaintea luntrii lui Phra.

Oprește-te, crocodil Mak, fiu al lui Seth; căci eu sunt Ammon, cel care și-a făcut maica!"

Ar trebui să intrăm în prea multe amănunte mitologice și oculte și să cităm prea multe texte ca să lămurim legăturile dintre magia și poezia egipteană¹⁶. Ne mărginim, de aceea, să traducem încă un ultim fragment, în care autorul, ca să poată încheia apele, ia pe rând numele celor mai de seamă zei, și buni și răi, însușindu-și prin aceasta puterile lor:

"Nu fi împotriva mea! Eu sunt Ammon. Sunt Anhur, vrednicul păzitor. Sunt marele stăpân al sabiei! Nu te ridica! Sunt Month! Nu încerca să surprinzi! Sunt Typhon! Nu duce brațele împotriva-mi! Sunt Sothis! Nu te atinge! Sunt Set!..."¹⁷

O carte a morților

Știm destule despre ideea pe care și-o făceau oamenii, prin veacuri, asupra morții. Știm, de pildă, că pentru "primitivi", ca și pentru asiatici, nu există moarte naturală; ea se datorește întotdeauna vreunui accident, vreunui act vrăjitoresc sau răzbunării divine. Dar sunt unele lucruri mult mai interesante privind acest fenomen ireversibil și despre el știm încă foarte puțin. Sunt așa-numitele tratate asupra "artei de a muri", ca de pildă medievalele opusculă *De arte Moriendi* (editate atât de frumos de F.M.M.Comper, *The Book of the Craft of Dying*, London, 1917) sau porțiunea *Pretash-raddha* din *Garuda Purana*, ca să nu mai pomenim de cunoscuta *Carte a morților* egipteană și de fragmentele escatologice orfice. Există nu știm ce fascinabil în aceste cărți care învață tehnica morții, adică arta de a trece victorios agonia de pe urmă, de a birui teama animală și a lăsa sufletul să-și înceapă călătoria - imaginată de fiecare conform pregătirii lui religioase. Din punct de vedere antropologic, cărțile acestea sunt adevărate *clavis absconditorum*, mi se pare că ideea pe care și-o face o cultură sau un popor despre moarte luminează îndeajuns valorile și orientarea lor în viață.

Iată că, prin truda unui învățat tibetan și a unui harnic englez de la Oxford, avem astăzi încă un tratat despre arta de a muri, de astă dată complet și obscur, așa cum e întreaga literatură a poporului aceluia tainic. E vorba despre un manuscris tibetan *Bardo Thödol* sau *Mântuirea prin Auzire în planul post-mortem*¹⁸, tradus de Lama Kazi Dawa-Samdup și editat, comentat, adnotat de W.Y.Evans-Wentz, un doctor în litere de la Oxford care s-a mai ocupat de lucruri tibetane și a publicat o foarte frumoasă traducere din Milarepa. Cartea a apărut în 1927: *The Tibetan Book of the Dead* (Oxford University Press, 290 p.) și a stârnit oarecare zgomot printre orientaliști, nu atât pentru conținutul ei, cât pentru interpretarea cam incertă a lui Evans-Wentz.

Acum, pentru a pune lucrurile la punct, Lama Samdup era tibetan, își cunoștea limba și obiceiurile, studiase practicile magice ale sectei Korgyupta și se relevase destul prin erudiția lui ponderată ca să fie numit profesor de tibetană la Universitatea din Calcutta (de la 1920 la 1922, când a murit din cauza climatei). Încă din timpul vieții, Lama Samdup a publicat un mare Dicționar Tibetan-Englez (ediția University of Calcutta) și ediția tibetană cu traducere engleză a unui foarte interesant text tantrik, *Shricakrasambhâra* (vol. II din *Tantrik Texts*, Madras, 1919).

În ceea ce privește pe editor și comentator, se pare că fantezia nutrită de ocultism îl face adesea să exagereze, fie când induce, din similaritatea ceremonialului mortuar și egiptean o sursă unică, fie când încearcă să explice anumite fapte accesibile numai unui orientalist de meserie. Asupra valorii cărții și comentariului, am consultat trei mari autorități în tibetanism: pe prof. Jacques Bacot, de la Collège de France, pe Yohan Van Manen, secretarul Societății Asiatice din Bengal și pe prof. Tucci, de la Universitatea din Roma. Cel dintâi acceptă numai traducerea; cel din urmă găsește traducerea incertă, iar comentariul absurd. Nefiind eu însumi un tibetanist, am ținut să-mi pun cetitorii în gardă. Mai ales că de la acei lamas întâlniți prin 1929, la mănăstirea de pe frontiera Sikkimului, n-am aflat nimic. Tipărituri din *Bardo Thödol* se găsesc destule prin Sikkim, și chiar în Darjeeling. Dintr-un bazar din Ghum, am cumpărat eu însumi, pentru Biblioteca din Kasimbazar¹⁹, cinci ediții diferite,

dintre care una, foarte frumoasă, tipărită în lemn de Gyantse (block-print de Tibet).

Aceste preliminarii generale fiind încheiate, putem trece la discutarea manualului de thanatologie tibetană, al cărui interes antropologic e indiscutabil, orice interpretare i-ar da pseudo-ocultismul modern.

Bardo Thödol e o ceremonie prin care se întărește sufletul mortului în cele patruzeci de zile urmând decesului și care constituie, pentru tibetani, o stare intermediară (*Bardo*, în sanskrită *antharābhāva*) între conștiința vieții și conștiința morții. În acest răstimp, sufletul trece o serie de experiențe care nu aparțin nici acestei lumi fenomenale, nici beatitudinii propriu-zise a existenței conștiinței (raiul *Amitābha*, în concepția *mahayanică*). Dacă omul n-a cunoscut meditațiile și asceza budistă în timpul vieții, dacă el n-a înțeles irealitatea funciară a fenomenelor, dacă, într-un cuvânt, a dus o viață simplă omenească, așa cum duce aproape întreg Tibetul - el se va trezi în starea "intermediară" fără nici o orientare, fără înțelegere, pradă spaimei animalice și, orbit de ea, va coborî din nou în viață, întrupându-se.

Bardo Thödol au tocmai scopul de a apăra sufletul contra acestor dezorientări și spaime și de a-l îndrepta către Raiul *Amitābha*, către Nirvana *mahayanică*. E, cu alte cuvinte, o inițiere *post-mortem*. Dacă omul n-a avut timp să-și cunoască ființa (metafizicește vorbind) în viață, el o va cunoaște în marea experiență a agoniei; iar dacă nu o cunoaște nici atunci, lama citește din *Bardo Thödol* și el învață *post-mortem*.

Sunt, în acest ceremonial, și elemente pre-budiste, de magie pură (*bon-pa* tibetani), și influențe budiste, căci Tibetul s-a convertit la budismul *mahayanic* de la începutul Evului Mediu. De aceea e atât de interesant pentru o antropologie culturală a Asiei. Se practică o salvare voită, de la distanță, săvârșită de către puterea magică a ceremonialului *Bardo*, cetit de lama timp de 49 de zile.

Pentru a putea înțelege cele ce vor urma, trebuie să spunem că manualul împarte starea "intermediară" în trei stări prin care sufletul mortului trebuie să treacă. Prima, durând trei zile: jumătate de la momentul morții, se numește *Chikhai Bardo* (transcriu fonetic aceste expresii tibetane), adică "starea tranzițională a momentului morții", în care timp "sufletul" nu-și dă seama că e mort, ci există ca într-o transă, fără să aibă experiența despărțirii de trup. Al doilea stadiu, numit *Chönyid Bardo*, "starea tranzițională a experienței realității", deșteaptă în "suflet" o experiență karmică (vom explica îndată termenul, conform cu manualul). În sfârșit, în al treilea stadiu, *Sidpa Bardo*, "starea tranzițională a reîncarnării", sufletul se apropie și, în cele din urmă, se confundă într-o nouă existență.

După cum am spus, rolul ceremonialului e de a împiedica reîncarnarea sufletului și a-l îndrepta către paradisul lui *Amitābha*. Dar, dacă aceasta nu se poate, dacă sufletul e înspăimântat de experiențele fantastice ale acestei călătorii *post-mortem* - atunci lama încearcă cel puțin să-i fixeze o reîncarnare mai bună.

De la stadiu la stadiu se trece printr-o transă provizorie, ceva analog procesului nașterii. De altfel analogia nu e superficială; ceremonialul, după cum vom vedea, dă prescripții exacte pentru felul cum trebuie obținută această a doua naștere a sufletului, pentru a putea pătrunde în Raiul lui *Amitābha*. Ținând seama de punctul de vedere magic din care se pune, proiectul acesta de a acționa asupra sufletului nu e absurd. Dar suntem numai la începutul acestui manual de inițiere.

Cartea morților tibetană. Agonia și trecerea

Când a început agonia, *lama* din jurul muribundului are grijă să-l păstreze treaz și conștient, pentru a trece în moarte lucid și curajos. Dacă adoarme, i se presează arterele și e deșteptat; căci, în concepția tibetană, "sufletul" (forța vitală, energia animică) trebuie să iasă prin *brāhmarandhra* (sudura craniană numită în medicină "foramenul lui Monro")²⁰, iar nu prin alte orificii. De aceea conștiința și luciditatea nu trebuie să-l părăsească nici o clipă.

În timpul acesta, aproape de ureche, *lama* care i-a fost *guru* îi recită de mai multe ori această formulă: "O, nobile născut (numele respectiv), a venit acum timpul să cauți Calea Realității. Răsuflarea ta e aproape să înceteze. *Guru* te-a așezat față în față cu Lumina Limpede și acum ești gata s-o cunoști real în starea de *Bardo*, unde toate lucrurile sunt asemenea cerului deșert și fără nori, iar intelectul nud, curat e asemenea unui transparent vacuum fără circumferință și fără centru. În această clipă, cunoaște-te pe tine însuși: și rămâi în acea stare. Eu te așez acum față în față cu Realitatea" (*Bardo*, trad., p.91)

Se repetă sfatul acesta, "astfel ca să i se imprime în minte", cum spune textul. Nu trebuie să uităm că e o inițiere magică, și urgentă, chiar în pragul lumii de dincolo, și un sfat bun, îndeplinit cum trebuie face cât o întreagă educație religioasă. De aceea *lama* îl îndeamnă să nu-i fie teamă de cele ce va vedea în primele zile de viață post-mortem, căci vedeniile zeilor blânzi sau turbați nu sunt aieveja, ci plâzmuiri de ale conștiinței. Sufletul va vedea și va asculta o întreagă dramă - dar personagiile și acțiunea nu sunt *reale* în sensul metafizic al cuvântului (real, pentru că Buddhismul mahayanic nu e decât Nirvana și Buddha, și încă...), ci au o existență relativă, pasageră, promovată și nutrită de spaimile, superstițiile, ignoranța conștiinței omenești. Omul va vedea și va suferi post-mortem ceea ce și-a închipuit sau a gândit despre Moarte și Religie în timpul vieții. Dar acestea sunt numai vedenii, iluzii, spaimi. Cel care știe privi, celui care nu îi e teamă, cel care înțelege ontologic - trece starea de *Bardo* în câteva ceasuri, în câteva zile sau chiar (cum e cazul *yoshinilor*) instantaneu, de la viață la Nirvana, fără intermezzo *bardo*.

Cetirea manualului funerar, cum am mai spus, urmărește tocmai această deșteptare a sufletului la "realitate", deșteptarea lui din vis. Și viața și starea de *bardo*, între două vieți, sunt un vis; căci, în concepția mahayanică, toate fenomenele sunt relative și iluzorii - fie ele fenomene diurne, fie viziuni post-mortem - iată, adevărata realitate nu e decât Nirvana, beatitudine inefabilă, transcendentă, statică.

Când decesul e cert, se izgonesc din camera mortuară rudele și prietenii, iar mortul se înfășoară cu pânze și se așază într-o poziție embrionică (cu genunchii strânși la gură sau cu picioarele încrucișate yoghic) - simbolul trecerii în altă lume, semnul nașterii lui în stare de *bardo*. Se oferă hrană mortului cât timp cadavrul rămâne în odaie, adică de la două până la trei zile jumătate; apoi, când cadavrul a fost scos (și ars sau îngropat sau îmbucățit și dat păsărilor, etc., căci tibetanii dispun de mai multe soluții mortuare), se oferă hrană efigiei lui timp de 49 de zile. Acesta e un detaliu important, acest multiplu al lui 7, pe care îl vom regăsi și în alte "cărți ale morților"). În tot timpul celor 49 de zile, se citesc secțiunile respective din *Bardo Thödol* concomitent cu călătoria sufletului pe cea lume. La terminarea riturilor funerare, efigia se arde și, după culoarea și

direcția flăcării, se ghicește soarta post-mortem a decedatului; dacă se va întrupa curând sau dacă a ajuns în alte planuri de existență.

Ce se întâmplă în timpul acesta cu sufletul? *Bardo Thödol* îi urmărește călătoria și îl ajută în încercările îndurate, amintindu-i într-una că n-are de ce să se teamă, că tot binele și tot răul întâlnit acolo, în starea de *bardo*, nu sunt decât propriile lui spaime și bucurii, impulsuri intelectuale ce se personifică formal și se dramatizează în starea de vis post-mortem, conform cu neînțelesele și apăsătoarele legi ale *karmei*.²¹

La început, în momentul morții, el simte ca și cum "pământul se cufundă în apă". Acesta e primul simptom al conștiinței morții, căreia îi urmează o senzație de răceală ce se transformă gradat în arșiță, "apa cufundându-se în foc".²² În sfârșit, o senzație ca și cum trupul s-ar evapora, "focul pierzându-se în aer" (p. 23 și note).

Lama, care urmărește pe fața mortului aceste descompuneri îi suflă mereu în ureche: "O! nobile-născut, concentrează-te...; e ceasul morții... Încearcă să-ți amintești orice practică evlavioasă pe care erai obișnuit să o îndeplinești în viață... o! nobile-născut, ascultă. Acum tu experimentezi Radiarea luminii clare a Realității pure. Recunoaște-o! Oh! nobile-născut, intelectul tău, vacuu în adevărata lui esență, fără formă în ceea ce privește caracteristicile sau culoarea, prin firea lui vid, el e adevărata Realitate, Binele tot (în sanskrită: *Dharma-Dhātu Samanta-Bhādra*, întruparea lui *Dharma Kāya*, prima stare a manifestării lui Buddha)... Intelectul tău e adevărata conștiință, Buddha. Conștiința ta, strălucitoare, vacuă nu are nici naștere, nici moarte, și ea e însăși Lumina Neschimbătoare, Buddha Amithāba... E destul să știi acestea. Recunoscând că vacuitatea intelectului tău e chiar esența lui Buddha, vei rămâne tu însuși în starea de "Minte divină a lui Buddha" (p. 94-96).

Dacă sufletul a avut tăria "să privească în față realitatea", să înțeleagă identitatea conștiinței sale cu Buddha, să nu fie orbit de iluziile subconștientului său și de mirajul dramatic țesut de viața lui mentală - trece direct în starea inpronunciabilă a Nirvanei. Dar cazul acesta e foarte rar. De obicei, sufletul e zăpăcit și întunecat de primele experiențe post-mortem. El nu are tăria să recunoască relativitatea și vacuitatea. Rămâne alături de trup și i se pare că nu a murit. Își continuă existența printre fenomene. Se întreabă: "Sunt mort sau nu sunt mort?" (p. 98).

Atunci *lama* înțelege că sufletul a trecut în a doua stare, numită *Chikhai Bardo* ("Lumina clară de a doua mână văzută imediat după moarte") și începe riturile și povețele ca să-l ajute să scape cel puțin în acest stadiu de "setea de existență" și să-l silească să rămână într-un plan superior planului existenței umane.

Acum începe drama simbolică a prezentării sufletului în fața zeităților cosmice, pe care nu le-a recunoscut că sunt numai fantasme și de care se va apropia cu teamă sau cu bucurie, deși ar fi putut să le depășească și să-și fixeze mintea în singura realitate, în Buddha.

Cartea morților tibetană. Raiul și Iadul

Când cea dintâi perioadă post-mortem s-a încheiat și sufletul se deșteaptă într-o lume de fantastice apariții, de zeități bune și rele, de zei cosmici, etc. începe a doua perioadă din experiența stării de *bardo*, numită *Chönyid-Bardo*. Îndată ce va lua conștiință de noua lui stare, sufletul va exclama: "Ce s-a întâmplat?" (p. 105). El nu-și dă, încă, seama de caracterul karmic al lumii fantastice în care începe să intre. De aceea *lama*, de pe pământ, aproape de efigia mortului, îi spune:

"Vei auzi sunetul natural al realității, răsunând ca o mie de trăznete pogorâte deodată. Acesta e sunetul natural al adevăratului tău suflet. Nu te intimidă, nu-ți fie teamă, nu te spăimânta la auzul lui.

Trupul pe care îl ai acum nu e trup propriu-zis, ci se numește trupul-conștiință al instinctelor și obiceiurilor tale. Deoarece tu nu ai un trup material de carne și sânge, orice s-ar întâmpla - sunete, lumină sau raze - ele sunt incapabile să-ți facă rău: tu nu poți muri. E destul pentru tine să știi că aceste apariții sunt propriile tale forme de gândire. Recunoaște în aceasta starea *Bardo*.

O, nobile născut, dacă tu nu recunoști propriile tale forme de gândire, oricare ar fi fost meditațiile sau devoțiunile practicate de tine pe pământ, luminile te vor intimidă, sunetele te vor spăimânta și vei fi terifiat de raze. Dacă nu cunoști această prea însemnată cheie a învățăturilor - nefiind în stare să recunoști sunetele, luminile și razele - tu va trebui să rățăcești din nou în lumea aparențelor și durerilor pământești" - (*samsara*) - (p. 104).

Toate instrucțiunile acestea - comunicate prin voința magică a duhovnicului *lama* - au ca scop să deștepte pe mort la *realitate*, adică la conștiința vacuității și relativității experiențelor ce-l așteaptă în *Bardo*.

Sufletul începe acum o călătorie printr-o lume fantastică și *lama* are mereu grijă să-i amintească idealitatea acestei lumi. Mortul va întâlni o serie întreagă de zeități blânde și de zeități mâniate, dar ele nu-și au o existență ontologică autonomă, ci sunt crescute de înseși experiențele (*karma*) terestre ale sufletului. El va întâlni un Rai și un Iad²³, va fi prezentat în fața a numeroase și impresionante zeități, va simți față de ele atracție sau repulsie - dar toate acestea nu există acolo, în starea de *Bardo*, ci starea de *Bardo* le creează din subconștientul mortului. E un fel de dramă cosmică fantastică, alimentată de tezaurul de spaime, imaginație și doruri adunat în subconștient. Sufletul întâlnește, se teme, se apropie - de însuși *eul* său multiplicat, personificat, obiectivizat prin forța karmei²⁴.

Timp de șapte zile e prezentat zeităților blânde, și apoi încă șapte zile cunoaște pe cele terifiante. Când e prezentat unci zeități, aceasta încearcă să recunoască în sufletul mortului calitățile sau defectele care îl identifică cu acest grad de divinitate. E o inițiere *post-mortem*, în sensul că sufletul e recunoscut și promovat de către zeitățile morții la un grad de existență superior existenței umane. Fiecare divinitate e o oglindă în care mortul își caută asemănarea: ce-a făcut el și cât a făcut el în viață, ca să poată fi identificat cu această sau această divinitate?

Zeitățile blânde (tibetan *Zi-wa*) sunt forme personificate ale celor mai sublime sentimente umane și purced din experiențele centrului inimii.

Doctrina centrelor vitale în concepția orientalilor nu are nimic comun cu fiziologia acestor centre din punct de vedere medical¹. Zeitățile mâniate

(*T'o-wo*) sunt personificarea raționamentului și izvorăsc din experiențele centrului creierului. În sfârșit, zeitățile casnice personifică forțele de care e legat omul în existența lui terestră. Trebuie să repetăm că toate aceste familii divine nu sunt decât proiectarea în afară, în categorii fantastice (de vis) a experiențelor și potențelor subconștiente înregistrate de conștiință în timpul funcționării ei pe pământ. Astfel, un musulman va avea altfel de viziuni post-mortem, iar un ateu materialist va întâlni alt *Rai și Iad* decât un hindus, un buddhist sau un creștin. Toată drama mistică post-mortem nu e decât o serie de simple apariții ale gândirii. Dacă decedatul recunoaște și înțelege aceasta, el atinge *Realitatea* și e mântuit de *Samsara*, de lumea aparențelor²⁵.

Viziunile blânde îl încântă, cele mâniante îl înspăimântă. Sufletul vrea să fugă de ele, dar, cum sunt inseparabile de el, oriunde ar fugi îl urmăresc. De aceea sufletul trăiește o săptămână de coșmar și spaima fantastice, numai din cauza ignoranței lui. El nu trebuie nici să se înspăimânte, nici să fie atras. Trebuie să-și păstreze calmul, siguranța și voința de dezrobire din lumea aparențelor. Cu mintea în Buddha, el trebuie să treacă prin Rai și prin Iad mânat de o singură dorință: libertatea.

²⁵Cf. lucrărilor mele: *Filosofia mistică în Yōga și în Tantra și Sistemul nervos în medicina hindusă*.

O carte despre moarte

D. Ion Biberi, care nu este numai un foarte personal scriitor, ci și un medic practicant și-a intitulat ultimul său volum: *Thanatos*¹⁾. Doctorul Roswell Parks a avut mai mult curaj atunci când a vorbit despre Thanatology "știința morții", în *The Journal of the American Medical Association*²⁶ din 27 aprilie 1912 (studiu pe care îl citează Sir John Woodroffe, într-o notă la *The Tibetan Book of Dead* a lui W.Y. Evans-Wentz).

D. Ion Biberi este însă atât de copleșit de "faptul morții", încât nu-și îngăduie nici un curaj dogmatic. Moartea rămâne pentru d-sa prea înspăimântătoare pentru a se putea vorbi despre o *thanatologie*. Cel mult dacă se poate vorbi despre o "biologie a morții", capitol în care d. Ion Biberi încearcă să arate cât de total coexistă moartea vieții.

Dacă nu fundează, nici nu presupune o *thanatologie*, în schimb, pretutindeni în cartea sa se întrevăd urmele unei lungi familiarități cu medicina și cu literatura științifică. D. Ion Biberi nu renunță niciodată la terminologia excesiv de concretă a tratatelor medicale, pentru a ușura munca cititorului. Refuză expresia echivocă și aproximativă, deși, în anumite pagini de analiză a stărilor de spaimă, folosește cel mai bogat lexic liric și cele mai savuroase inedite ale limbii "cerebrale". Efortul îndârjit către claritate și concizie face din cartea d-lui Biberi o continuă încântare. S-ar putea citi multe pasaje, modele de luciditate și de grație. Alături de d. Emil Cioran, d. Ion Biberi este singurul care a putut scrie în limba românească coerent și totuși colorat, vibratil, sensibil, despre experiențele abisale. Spre deosebire însă de d. Cioran, care n-a încercat să exprime metodic și lucid stările de neliniște, de spaimă și de "furtună organică" - d. Ion Biberi nu și-a cruțat nici o osteneală ca să pună oarecare ordine în aceste experiențe fundamentale. *Thanatos* este una din puținele cărți în care tema agoniei, a spaimii și a morții este dominată de autor; în care despletirea lirică nu transformă un eseu filosofic într-o confesiune.

Deși singura justificare a cărții rămâne experiența dureroasă a "subiectului I. S." (care a suferit o intoxicație acută cu codeină, din eroare terapeutică - de pe urma căreia a cunoscut cele mai umilitoare stări de spaimă, consecințe ale unei fioroase agonii) - d. Ion Biberi pornește la drum cu un capitol foarte senin, științific, asupra "Nivelurilor". Amintește diferența calitativă între structura atomică și cea coloidală, precum și diferența de nivel dintre lumea cosmică și lumea organică. De la început, d. I. Biberi se situează în afara unui pozitivism barbar și neconcludent. D-sa recunoaște că substanța se organizează în niveluri suprapuse, între care există deosebiri calitative. "O realitate dată, un țesut organic de pildă, este punctul de întretăiere a nenumărate niveluri cosmice. Planul atomic participă la activitatea chimică moleculară și la fenomenele fizice și electrice ale micelilor coloidale; aceste lumi, fiecare cu legi specifice zonelor lor, se integrează în fenomenele protoplasmice intracelulare, raporturilor statornice dintre nucleu și protoplasmă; la rândul lor, legile de ansamblu ale individualității vitale, din care face parte acest țesut, subordonează totalitatea acestor lumi și etaje de realitate stringenței superioare, unificatoare, a individualității biologice către care aceste planuri converg în mod necesar" (pag. 18-19). Citatul acesta e central pentru concepția d-lui I. Biberi. Explică nu

¹⁾Premiul Scriitorilor tineri, 1936, Editura Fundației pentru Literatură și artă "Regele Carol II", 227 pag. 60 lei

numai criteriul său teoretic asupra vieții organice, dar și interdependența dintre viața organică și structurile psiho-mentale, pe care o dezbată în capitolul următor. "Structurile" biologice, ritmurile vitale condiționează nu numai temperamentele indivizilor umani - dar și orientarea spirituală. D. Ion Biberi amintește și rezumă, cu o frumoasă claritate, aceste concluzii ale psihologiei moderne; care dacă nu au o prea mare valoare filosofică, au cel puțin meritul de a integra precis viața mentală umană în imensul ocean al vieții cosmice (spun într-adins "viața mentală", iar nu "spirituală" - pentru că nici riguroasa analiză a d-lui I. Biberi nu m-a convins de "influențele" pe care le exercită organicul asupra spiritualului. Dimpotrivă, deosebirea de "nivel" dintre spiritual și organic mi se pare mai mare decât diferența între planul organic și cel coloidal, bunăoară. "Influențele" pot fi găsite în viața psiho-mentală, dar nu în cea spirituală).

Propunându-și "a situa moartea în cadrul cosmic și a indica raporturile ei cu viața" (p. 9), d. Ion Biberi, după ce a arătat în două capitole cum se organizează substanța în niveluri, în etaje suprapuse, se întreabă care sunt mijloacele noastre de cunoaștere reală a morții. Moartea nefiind total dezlipită de viața organică, există, fără îndoială, instrumente de cunoaștere care o pot surprinde concret, experimental. "Materialul clinic sau biografiile oamenilor cu adâncă viață interioară pot oferi un amplu material documentar" (p. 59). "Experiența subiectului I.S. este documentul fundamental pe care îl folosește d. I. Biberi în descrierea "clipei de spaimă", adică a acelor stări în care omul poate cunoaște moartea.

Concluziile capitolului "Atitudini" arată drumul pe care înțelege să-l parcurgă autorul pentru a-și justifica tezele. "1. Cunoașterea morții este condiționată de ritmul biologic individual. Există structuri care oferă o priză directă asupra morții, după cum altele interzic această experiență; 2. Cadrul social anulează în general experiența morții, prin sustragerea individului de la contactul cu universul și de la viața lăuntrică. Cunoașterea morții presupune depășirea socialului; 3. Revelația morții nu se face decât în momentul crizei de spaimă" (p. 65). Inutil să amintim autorii - îndeobște la modă, cum e Heidegger - care îmbrățișează aceleași idei. Pentru cine e obișnuit cu asemenea probleme nu încapă nici o îndoială asupra "autenticității" concluziilor d-lui I. Biberi: ele i s-au impus concret, prin trăire, nu prin exerciții livrești. Covârșitoarea importanță pe care o acordă spaimei în cunoașterea realității morții este evidentă mai ales în capitolul *Timp, spaimă, moarte* (titlu care amintește, de altfel, o întreagă bibliotecă de metafizică germană contemporană). "Teroarea clipei de spaimă" i se pare d-lui I. Biberi singura capabilă să zvârle pe om într-un *plan absolut*. Acest moment de totală descătușare din succesiunea clipelor și din scheletele suprajacente matcei organice adânci revelează conștiinței, dintr-o străfulgerare, realitatea morții. Într-o revelație fulgurantă, individul este desprins din legăturile vieții sociale și trăiește în plan absolut" (p. 106). Anulând timpul, rupând zidurile de apărare (sociale, morale, spirituale), "spaima îngăduie intuirea morții. E singura cale de cunoaștere imediată, nemijlocită și neretorizată a sfârșitului individual" (p. 109). "Spaima reintegrează, prin cunoașterea morții, pe om în cosmos" (p. 110). D. I. Biberi descrie magistral fazele preliminariei și dezlănțuirea spaimei la subiectul I.S. (p. 116 și urm.). "Spaima e deci răsunetul sufletesc al periclitării funcțiunilor esențiale ale vieții" (p. 125). D.I. Biberi încearcă chiar o "sinteză de ansamblu" a acestui fenomen, urmărindu-i manifestările pe plan sufletesc, pe plan organic și pe plan humoral (p. 126-127). Căci "spaima reprezintă prima și cea mai

adevărată fereastră de cunoaștere a vieții în adâncime și, în același timp, mijlocul de intuire directă a realității morții” (p. 129). Prin clipa de spaimă, se revelează nu numai *moartea*, ci însuși sâmburele de foc al *vieții*. ”Paradoxul este desăvârșit: drumul care conduce în centrul însuși al vieții este spaima, adică conștiința intuitivă a morții” (p. 135). ”Raportul dintre spirit și lume nu mai păstrează același plan de valori. Într-o iluminare bruscă, conștiința tinde să adere nemijlocit la univers, care apare ca un tot compact, indiviz, inform, și se desprinde de cadrul imediat înconjurător, care îi apare perimat și neesențial” (p. 137).

Am cules atâtea fragmente asupra ”clipei de spaimă” și funcționii gnoseologice pe care i-o conferă d. Ion Biberi - pentru că nimeni altul ca d-sa n-ar fi putut exprima mai concis și mai elegant grandoarea acestui salt viu în moarte. D. Ion Biberi stăruie, în nenumărate rânduri, asupra rezistenței individului în fața morții, asupra acestei ”legi obscure care obligă pe individ să-și proclame, chiar în agonie, unicitatea și specificul lui, risipite pe linia mișcătoare a timpului”. De fapt, nu e numai o rezistență a individului uman. Nu numai viața individului se refuză morții, ”lunecării în nemișcare și fixării în imobilitate”. Întreaga viață organică rezistă *scoborârii de nivel*, întoarcerii pe un plan inferior sau anterior reintegrării în anorganic. S-ar putea spune chiar - ținând seama de anumite experiențe ale lui Sir Jagadish Bose - că orice structură *anorganică* devine *organică*, adică dovedește *rezistență*, când este amenințată să se descompună, să se dezintegreze. Orice *coborâre de nivel* înseamnă anihilare. O structură coloidală distrusă, întoarsă la structura moleculară rezistă, dă semne de *viață*. Sir Jagadish Bose a dovedit, prin experiențele sale asupra cristalelor și mineralelor, că substanța se refuză degradării, alterării ”ritmurilor” sale. După cum omul cunoaște adevărata sa viață, adică centrul său propriu de existență, numai în clipa spaimii, când acest centru e amenințat - tot așa se poate spune că structurile anorganice realizează maximum de existență, în clipa când sunt amenințate să dispară ca atare, adică să se dezintegreze, să coboare de nivel...

Capitolul asupra spaimii ca instrument de cunoaștere a morții este cel mai lung și, desigur, cel mai interesant din toată cartea. D. I. Biberi, însă, înțelege să-și facă datoria până la capăt. Cercetează și celelalte aspecte, mai puțin eficiente, ale morții; bunăoară, *Biologia morții*, *Psihologia muribunzilor*, *Psihologia sinuciderii*. Moartea coexistă vieții: acesta este un leit-motiv al cărții d-lui I. Biberi. D-sa adună destule referințe din lucrările biologilor și medicilor, ca să demonstreze sau numai să amintească banalul adevăr că începem să murim din cea dintâi zi a vieții noastre, dacă nu chiar din faza prenatală, atât de puțin glorioasă. D-sa consacră câteva pagini de ascuțită analiză și subiacentă ironie asupra nemuririi vieții organice, a continuității celulare. Dăinuirea individuală nu este însă același lucru cu continuitatea celulară. ”Persistența în cosmos a energiilor vitale sub forme diferite, de iradiații calorice, fluidice, magnetice, etc.... nu postulează însă persistența principiului vital *individualizat*. Ea suprimă numai înmănuncherea forțelor vitale într-o organizare individualizată, într-o convergență unitară, adică în individualitate, eliberând anonim, divergent și fără coeziune ceea ce era mai dinainte ordonat și în echilibru” (p. 163). Este rezumată aici, cu aceeași claritate și eleganță, care fac din d.I. Biberi unul dintre cei mai fermecători autori filosofici din literatura română, o concepție polară a gândirii europene științifice. Firește, o concepție care a mai avut și alte veacuri de succes (de ex. buddhismul, averoismul), dar care niciodată n-a fost mai total acceptată și mai sistematic fundamentată ca în

veacul al XIX-lea. Ceea ce e uneori surprinzător în cartea d-lui I. Biberi este acest "aer secolul al XIX-lea" care străbate cu destulă persistență în unele capitole și care contrastează izbitor cu tonul "modern", actual, al capitolului asupra "spaimii, timpului, morții".

Distingem în *Thanatos* două sensibilități și două orientări spirituale: cea dintâi științifică, aparținând secolului XIX, pe care autorul și-a însușit-o, probabil, odată cu studiile sale medicale - și cealaltă metafizică, neliniștită, "modernă", pe care i-a alimentat-o gustul pentru artele interiorizate, pentru poezia rafinată și confesiunile marilor neliniștiți. Un om de știință, un biolog bunăoară, n-ar fi acordat o atât de covârșitoare importanță "clipei de spaimă"; chiar moartea este, în general, pentru omul de știință, un fapt fără semnificație spirituală. Pe de altă parte, dacă n-ar fi păstrat armătura morală a secolului al XIX-lea, d. I. Biberi n-ar fi cântărit cu atâta atenție acele nenumărate ipoteze și fapte pe care ni le pun la îndemână științele biologice și fizico-chimice. *Thanatos* este o remarcabilă încercare de sinteză a acestor două sensibilități și autorul dovedește că știe să mânuiască atât analiza fină a stărilor extra-raționale, cât și documentele sau controversa științifică.

Firește, este foarte greu să discuți o carte asupra morții. O accepți, în concluziile sale ultime, sau o refuzi. În ceea ce mă privește, cred că problema morții nu conduce nicăieri, așa cum e pusă de d. I. Biberi. Conduce, în cel mai bun caz, la constatarea făcută și repetată de mii de ani - că "faptul morții redă pe individul ce și-a împlinit curba vieții, marelui anonim" (p. 221). D. I. Biberi stăruie asupra posibilităților de "experimentare" a morții prin clipa de spaimă²⁷. Lucrul acesta este într-adevăr verificat și demonstrat cu prisosință în *Thanatos*. Dar este, în același timp, și un adevăr cunoscut atât folkloriștilor cât și istoricilor religiunilor. Folklorul acordă o imensă importanță agoniei. De altfel, nu numai individul se revoltă împotriva morții, ci și colectivitatea. D. I. Biberi, ca și Heidegger, crede că societatea depărtează pe individ de adevărata trăire, de viață, deci și de moarte. Societatea, însă, are aceeași spaimă de moarte ca și individul. *Moartea* este o forță demoniacă, terifiantă, care atacă însăși existența societății, perenitatea ei. Robert Hertz a arătat destul de clar faptul acesta în *Représentation collective de la mort* (studiu retipărit în *Mélanges de Sociologie Religieuse et Folklore*, Paris, 1928, p. 1-98). Este adevărat însă că moartea nu este, nici în folklor, nici în religii un fapt decisiv. Problema morții este strâns legată, în aceste zone de gândire și sensibilitate colectivă, de problema nemuririi. Această problemă a nemuririi domină de altfel toată viața spirituală a umanității, cu foarte scurte intervale de scepticism. Este o problemă care mi se pare incomparabil mai interesant de dezbătut decât problema morții. D. I. Biberi, însă, solidar cu orientarea mentală a secolului al XIX-lea, o recuză în câteva pagini (p. 165 sq). Argumentele împotriva dăinuirii conștiinței personale pe care le amintește d. I. Biberi sunt simple, logice și bine cunoscute. Mai puțin cunoscute, dar infinit mai trebuitoare sunt alte argumente, care pot fi trase indirect din anumite cercetări recente. Nu e locul să le expunem și să le discutăm aici. Într-un studiu de apropiată apariție, vom încerca să dovedim că, în stadiul actual al cercetărilor științifice, nu se mai poate spune cu inima împăcată că dăinuirea conștiinței personale este o credință "fantezistă" și cu neputință de demonstrat. Vom menționa aici numai câteva documente. Profesorul Olivier Leroy, care nu e nici spiritist, nici ocultist, ci un erudit etnograf, a publicat două cărți: *La lévitation* (Paris, 1928) și *Les hommes salamandres. L'incombustibilité du corps humain* (Paris, 1931), în care ajunge

la concluzia că asemenea fenomene "miraculoase" sunt pe deplin dovedite de materialul documentar și critic pe care îl avem la îndemână. Incombustibilitatea trupului uman este cu neputință de susținut; tot ce știm astăzi despre substanța organică se opune unei atari credințe. Și cu toate acestea faptul a fost demonstrat. Profesorul Leroy aduce nenumărate documente, pe care nici un om de știință nu le poate recuza. De asemenea, levitațiunea, înfrângerea legilor gravitației, este iarăși un fapt pe care gândirea noastră nu-l poate accepta. Dar și acest fapt e dovedit. Este adevărat că asemenea "miracole" nu sunt decât extrem de rare, deși se întâlnesc (după documente adunate de profesorul Leroy) în aproape toate zonele de civilizație. D. I. Biberi cunoaște, însă, și chiar o citează (p. 17) opinia biologului Jean Rostand: "că în trecut, pe pământ, s-au produs forțe care au condus la aceste rezultate (evoluția speciilor) și care în prezent nu mai acționează". Este o ipoteză care ar explica și "miracolele" care n-ar fi decât monstruoase excepții, datorate unor forțe ce nu mai acționează astăzi sau acționează în condiții cu totul speciale. Poate chiar evoluția și "fixarea" (unii ar spune "degenerarea") speciei umane au făcut inutilă frecvența acestor forțe care pot păstra intactă carnea în jăratec sau pot înălța omul cu câțiva metri deasupra pământului.

Nu ne interesează aci explicarea acestor "miracole". Ne interesează consecințele lor indirecte. Pentru că, dacă stringența legilor fizice și biologice este infirmată în asemenea cazuri - nimic nu ne asigură că aceste legi nu pot fi infirmate și în alte împrejurări. Incombustibilitatea corpului uman este atât de "fantezistă" și impensabilă ca și dăinuirea conștiinței individuale post-mortem.

Dar mai sunt și alte serii de fapte de care trebuie să se țină seamă. Una din aceste serii de fapte o constituie tradiția folclorică, viața mentală colectivă. D. I. Biberi trece prea ușor peste asemenea documente, care nu îi inspiră nici o încredere. Dacă ar fi citit *Cărtea morților tibetană* (trad. engleză, Oxford, 1928), ar fi rămas surprins de exactitatea cu care e descrisă agonia. Aceste documente au un caracter *experimental* evident. De altfel, totul mă face să cred că majoritatea credințelor populare, cât ar fi ele de "fanteziste", au la bază nu o *concepție*, nu un exercițiu mental abstract, ci o *experiență*. Încă din vara anului 1926, într-un articol din "Cuvântul", intitulat *Magie și metapsihică*, observam că cercetările unui Charles Richet asupra psihometriei nu sunt decât verificarea experimentală a "magiei simpatice", pe care o îmbrățișează aproape toți primitivii. Acum, după zece ani, alți cercetători au început să susțină același punct de vedere. Nu se mai crede în puterea de "pseudo-abstracțiune" a primitivilor. Viața primitivilor e bazată pe experiență, pe concret. Credința lor în magie simpatică, deci, departe de a fi o "falsă abstracție", este izvorâtă din experiențele care pot fi uneori efectuate și de europeni, cum e bunăoară psihometria. Ca și în cazul incombustibilității corpului uman sau al levitațiunii, și despre psihometrie se poate spune că se datorează unor forțe ce nu mai acționează astăzi cu necesitate în societățile evolute, adică asupra unui om evoluat, "fixat"²⁸.

Dacă aceste fapte sunt demonstrate - și în studiul nostru vom încerca să dovedim că ele sunt, atunci tradițiile populare nu mai pot fi trecute cu vederea într-o discuție asupra morții. Pentru că aceste tradiții sunt păstrătoare de *experiențe* colective străvechi. Documentele etnografice și materialul folcloric devin astfel singurele piese autentice în această discuție asupra morții. Clipa de spaimă ne introduce în realitatea morții, a "trecerii" omului. Ea nu ne poate spune însă nimic despre tot ce se întâmplă "dincolo". Clipa de spaimă este bine cunoscută atât *Cărții Morților Tibetane*, cât și așa-numitei *The Book of the*

Craft of Dying. Descrierea ei este, în aceste texte, tot atât de lucidă ca și în *Thanatos*. Numai că tradițiile și folklorul cunosc și o urmare a acestei clipe de spaimă, un "itinerariu" asupra căruia d. I. Biberi n-a socotit necesar (sau științific) să se oprească. *Thanatos* rămâne, pentru noi, o excelentă carte asupra agoniei. Nu asupra "morții", pentru că "moartea" este un lucru fără sens când e discutată fără complementul ei, viața post-mortem.

2. MOARTEA COSMICĂ

Potopul chaldeeian

"Tradiția potopului e tradiția universală prin excelență, una din acele care se leagă de istoria umanității primitive".

Fr. Lenormant,
Essai de commentaire sur Berosus

În timpul celui de al zecelea rege babilonian, *Xisuthros*, se petrece - după mărturia lui Berosiu²⁹ - potopul.

Ajungem aci într-un punct însemnat din istoria miturilor și religiilor universale: ajungem la *tradiția potopului*. După cum spune și Lenormant (și după cum se va vedea și în articolele următoare), tradiția aceasta se întâlnește la un mare număr de popoare, destul de depărtate între ele, în timp și în spațiu. Savanții au încercat să rezolve problema aceasta, dar, cu toate studiile și polemicile aprinse, nu s-au înțeles până acum. Ei s-au întrebat de la început care ar putea fi originea *legendelor potopului* și au dedus că numai o revărsare maritimă sau o cumplită spargere de nori ar fi putut izbi imaginația populară și transmite din generație în generație. Dacă savanții sunt aproape înțeleși asupra acestei cauze naturale - mai mult sau puțin recente - ei sunt încă departe de a se învoi asupra faptului dacă legendele au fost create de fiecare popor în parte sau împrumutate de la câteva izvoare generale.

Istoria acestor dezbateri în jurul legendelor diluviene e atât de complicată, și totuși atât de interesantă pentru evoluția concepțiilor istorice de la sfârșitul secolului al XIX-lea, încât ea a inspirat o admirabilă carte: *Le déluge devant la critique historique* de Girard. Autorul - a cărui lucrare, împreună cu *Legendele potopului* a lui R. Andrée, e indispensabilă pentru studiul acestei probleme - a clasificat diferite teorii explicative în mai multe clase și subclase. Printre cei mai moderați *universalisti* - adică printre acei care afirmă existența legendelor autohtone diluviene în mai multe puncte de pe continentele Africa, Asia, Europa și America - e și orientalistul Fr. Lenormant (*Les origines de l'histoire de la création*, operă de care ne vom folosi în tot decursul acestui ciclu mitologic). *Non-universalistii*, adică acei care susțin că legenda potopului nu se găsește decât la evrei și chaldeenii - pentru că au trăit împreună până la Abraham - sunt Halevy, Reville, Dilmann, Delitzsch și alții.

Când vom studia mai de aproape diferite legende diluviene, se va înțelege că ambele aceste teorii - extreme - sunt insuficiente, tocmai pentru că pretind să explice prea mult. Sumedenia de legende ce s-a putut culege până în prezent nu poate încăpea în întregime în cadrele unei singure explicații. Atât teoria *universalistă* cât și cea *non-universalistă*, izolate, nu pot satisface toate cerințele unei explicații științifice. E, de altfel, o lege generală în mitologie și etnografie

că nu toate faptele pot fi lămurite prin aceeași teorie generală. Nu toate faptele se pot reduce la aceeași cauză, pentru că nu toate faptele s-au manifestat în același timp și în același mediu. De aceea atitudinea pe care o ia cel mai mare mitograf al timpului, James George Frazer, într-o carte recentă (*Folklorul în Vechiul Testament, 1917*), e și cea mai bună. Frazer cercetează fiecare legendă în parte și se întreabă dacă e indigenă sau împrumutată; dacă se datorește unei tradiții indigene sau unei influențe streine, îndepărtate. Și, după cum era de așteptat, unele legende vor fi explicate prin teoriile *universaliste*, iar altele prin cele *non-universaliste*. Peste tot, însă, Frazer aplică aceeași metodă strict științifică, aceeași erudiție și aceeași obiectivitate.

Începând studiul tradițiilor potopului la popoarele mesopotamice, ne vom ocupa pe rând cu cercetarea tradițiilor ebraice, indiene, grecești, extrem asiatice, etc. Vom întrerupe, deci, pentru un timp povestirea legendelor chaldeene. Înțelegem că această lungă paranteză rupe unitatea ciclului, dar o facem pentru că o socotim prea interesantă și prea puțin cunoscută marelui public.

Ne întoarcem acum la tradiția potopului chaldeean, păstrată de istoricul Berosiu, în care însă, numele eroului și ale divinităților sunt grecizate. Iată ce spune Berosiu: Zeul Chronos apărui în vis lui Xisuthros și îl sfătui să făurească o corabie în care să-și adune rudele și prietenii, pentru că, în a cincisprezecea zi a lunii Desios, se vor deschide zăgazurile oceanului ceresc. Totdeodată îi porunci să scrie și istoria lumii și s-o îngroape în cetatea soarelui, Sippar³⁰. Xisuthros se supune, construiește o corabie lungă de 2000 de coți și lată de 800, încarcă într-însa familia, prietenii și tot felul de vietăți și plante, iar când se năpustește potopul, începe plutirea. Ploaia n-a ținut mult, dar toată suflarea omenească, toate fiarele și gâgăniile pieriseră. Văzând că se înseninează, Xisuthros dădu drumul câtorva paseri, care se înapoiară însă curând. După câteva zile, le dădu iar drumul, dar paserile se întoarseră cu glod în ghiare. A treia oară nu mai reveniră.

Nu trecu mult și corabia lui Xisuthros se opri pe un munte. Regele împreună cu soția, fiica și cărmaciul corabiei se coborâră să aducă jertfe de mulțumire zeilor. Dar ei se înălțară la cer și ceilalți, rămași în corabie, aflară aceasta printr-un glas nevăzut care îi vesti că Xisuthros cu soția sa, fiica și cărmaciul au devenit nemuritori. Supaviețuitorii sacrificară atunci protectorilor divini și porniră pe jos spre Babilon. Nu uitară să dezgroape și cărțile din cetatea Sippar, păstrând astfel intactă istoria lumii dintru începutul ei.

Savanții care cunoșteau legenda aceasta o socoteau o influență a tradiției potopului ebraic asupra preoților babilonieni, printre care se numără și Berosiu. Nu îi dădeau, deci, atenția cuvenită. Dar descoperirea bibliotecii lui Asurbanipal, descifrarea cărămizilor din Ninive, vădirea vechilor mituri chaldeene moștenite de la sumerieni³¹ au atras luarea aminte asupra acestui fragment³¹. S-a văzut că Berosiu - departe de a fi influențat în cărțile lui de ideile biblice - reprezintă o pură tradiție chaldeeană, mascată numai de grecizarea numelor proprii. S-a întâlnit anume în *Epopcea lui Ghilgameș* episodul lui Ut-Napiștim³² - pe care îl vom analiza în numărul viitor - și care în oricare caz nu poate fi o influență ebraică. Savanții afirmă tot mai statornic aceea puritate a tradiției diluviene chaldeene, mai ales de când s-au descoperit și alte versiuni mai vechi ale acestei tradițiuni, moștenite de la sumerieni, deci de o incontestabilă antichitate.

³⁰Despre care, din greșală, s-a eules în art. IV că sunt de o "îndoienică vechime".

Ziudsuddù și Ut-Napiștim

Când Ghilgameș îl întreabă de pricina vieții sale veșnice, Ut-Napiștim îi răspunde povestind potopul. Cu toate că, în versiunea actuală a epopeii, această povestire își are rostul ei, orientaliștii cred că la origine ea era independentă de istorisirea vitejiilor lui Ghilgameș. Lucrul acesta nu e de mirare, când cunoaștem câte elemente disparate au fost topite la un loc, până să alcătuiască actuala epopee a lui Ghilgameș; și, mai ales, de când s-au descoperit versiunile sumeriene ale potopului, care n-au nici o legătură cu povestea lui Ghilgameș.

Iată cele ce descoperă Ut-Napiștim eroului. Sfatul zeilor hotărâse să piardă cetatea *Šurippak*, împreună cu tot neamul omenesc și toate viețuitoarele pământului. Dar *Ea*³³, protectorul oamenilor vesti pe Ut-Napiștim de potop și se folosi pentru aceasta de un vicleșug. *Ea* nu putea călca făgăduința dată celorlalți zei că nu va împărtăși taina nici unui muritor și, de aceea, mărturisi toate hotărârile unei trestii, îndărătul căreia avusese grijă să cheme mai dinainte pe Ut-Napiștim. "Om din *Šurippak*, fiu al lui *Ubara-Tutu*, croiește o casă, fă o corabie, lasă la o parte bogăția, caută viața, disprețuiește bogăția, mântuie viața, ca în corabie tot felul de semințe de viață. Corabia ce trebuie să faci... dimensiunile ei să fie exact măsurate; trebuie să corespundă între ele lungimea și lățimea... apă de băut, fă-i acoperiș".

Ea îl mai sfătuie să spună celorlalți locuitori că părăsește cetatea pentru că e urât de zeul *Enlil*³⁴. Cinci zile plănuie Ut-Napiștim și apoi se apucă de lucru. Corabia era înaltă de 120 de coți, avea șase etaje, fiecare cu câte nouă încăperi. Puse călți între scânduri și apoi unse cu asphalt și cu catran. Iar după ce a dat un ospăț și jertfe zeilor pentru bunul sfârșit al corabiei, Ut-Napiștim începu să și-o populeze. "Luai în corabie toată familia și neamul meu, animalele câmpului, fiarele câmpului..."³⁵. Zeul *Šamaș*³⁶ îi statornicise mai dinainte începutul potopului: "Căpeteniile întunericului vor trimite într-o seară o ploaie cumplită; atunci intră în corabie și închide-ți ușa"³⁷. Iar acest semn nu întârzie să sosească. Conducătorul corabiei, *Puțur-Amurri*, se așeză la cârmă și autorul începe să descrie potopul: "Cădeau apele peste oameni ca o bălăie. Unul nu mai vedea pe celălalt, nu se mai cunoșteau oamenii în cer. Zeii se înspăimântară de potop, fugiră și se înălțară în cerul lui *Anu*³⁸; Zeii se ghemuiră jos, ca un câine ce doarme lângă un zid. *Iștar*³⁹ tipă ca o femeie ce naște; gemu stăpâna zeilor, cea cu glas frumos: să se prefacă în humă timpul acela în care eu am poruncit răul în adunarea zeilor, vai, eu am poruncit răul în adunarea zeilor, pentru nimicirea norodului meu am poruncit lupta! Unde este tot ceea ce am născut? Ca peștișorii umplu ei acum marea!"

Șase zile și șase nopți bătu potopul, iar în a șaptea zi ploaia încetă și marea se liniști. Viața pierise pe pământ, iar Ut-Napiștim îngenunche și mulțumi plângând zeilor de îndurarea lor. După 12 zile un ostrov apărură, iar corabia se opri pe muntele Nisir. Ut-Napiștim așteptă aici 7 zile: "Când veni a șaptea zi, lasai afară o porumbiță, îi dădui drumul: porumbița zbură și veni înapoi. Lasai afară o rândunică, îi dădui drumul; rândunica zbură și veni înapoi; pentru că nu găsea unde să stea, se întoarse înapoi. Lasai afară un corb, îi dădui drumul: corbul zbură, văzu că apa scade, găsi de mâncare, răcăi, croncăni, nu se mai întoarse. Atunci lasai afară tot ce era în corabie, către cele patru vânturi și adusei jertfă de stropire pe vârful muntelui. Șapte și încă o dată șapte vase de... pusei, sub ele împrăști ai trestie, lemn de cedru și mirt. Zeii mirosiră aroma, zeii

mirosiră plăcută aromă, zcii, ca muștele, se adunară deasupra celui ce jertfea⁴⁰.

Sosi și *Iștar* și jură că-și va aduce pe veci aminte de această zi; iar pentru că stăpânul zeilor, *Enlil*, a pricinuit potopul, ea propune să nu fie îngăduit la jertfă. Cu toate acestea veni și *Enlil* și se mânie văzând corabia: gândul lui fusese să nu scape nici un muritor. Dar *Ea* vorbi: "Înțeleptule între zei, viteazule, cum ai putut tu nesăbuit să dezlănțuiești potop! Celui cu păcat pune asupra-i păcatul, celui cu crimă pune asupra-i crima, fii însă milostiv ca să nu se nimicească, fii însă îngăduitor ca să nu piară omenirea⁴¹".

Protectorul oamenilor spune că, în loc de un potop general, s-ar fi putut face o selecție a oamenilor buni cu ajutorul unui lup, unei foamete sau lui *Nergal*, zeul ciumei și al Infernului. *Ea* intră în corabie, aduse pe Ut-Napiștim și soția sa, îi făcu să ingenunche, le atinse fruntea și îi binecuvântă: "Mai înainte a fost Ut-Napiștim numai om, acum să fie Ut-Napiștim și soția sa asemenea nouă, zeilor. Să locuiască Ut-Napiștim departe, la revărsarea râurilor".

Și astfel ajunge Ut-Napiștim nemuritor și vieții în depărtare, la gura râurilor.

Asemănările cu potopul biblic sunt izbitoare și ele vor fi cercetate mai îndelung în articolul viitor. Acum stăruim numai asupra vechimii acestei legende a lui Ut-Napiștim.

După cum am mai spus, *Epopcea lui Ghilgameș* - în care se găsește episodul diluvian - o avem din timpurile lui Assurbanipal (secolul VII). Dar aceasta e numai o copie, pentru că s-au mai descoperit fragmente din epoece, datând de pe vremea lui *Amisaduga*⁴² (1966 î. Chr). Iar Hilprecht a descoperit în ruinele cetății Nippur o frântură a cărei dată nu poate fi socotită înainte de 2100. Ceva mai mult încă. Toate aceste versiuni sunt scrise în limbi semitice (chaldeeană și asiriană). Dar, din ruinele de la Nippur, s-a dat la iveală și s-a tradus de curând o versiune sumeriană copiată pe la 2100. Iar cum noi știm că în mileniul III sumerienii erau complet asimilați de către semiți și că limba sumeriană era o limbă moartă, folosită numai în cărțile sfinte și în formulele tradiționale, versiunea sumeriană de la Nippur trebuie să fie mult mai veche.

Din această legendă aflăm că regele *Ziudsuddû*, în același timp preot al zeului *Enki* (numele sumerian al lui *Ea*), e vestit de patronul său, prin aceleași subterfugii ca și Ut-Napiștim, de venirea potopului. Sunt foarte multe lacune în această legendă, dar firul povestirii tot îl putem prinde. Potopul se dezlănțuiește și aci 7 zile. "Când timp de șapte zile și șapte nopți furtuna, ploaia cotropi fața pământului, când corabia fu înhățată de vânt și de apele puternice, Zeul-Soare veni și răspândi lumina în cer și pe pământ". *Ziudsuddû* sacrifică un bou și o oaie; un alt fragment ni-l arată prosternat în fața zeilor *Enlil* și *Anu*. Apoi, după o lungă lacună, *Enlil* - a cărui mânie se potolise - vorbește de *Ziudsuddû*: "Îi dau o viață asemănătoare vieții unui zeu; creez pentru el un suflet asemenea celui al unui zeu". Ceea ce înseamnă că primește nemurirea, ca și Ut-Napiștim.

Din nefericire, restul Legendei nu e încă descoperit. Poate crâmpoie răzlețe se găsească prin muzeele și bibliotecile europene. În orice caz, versiunea aceasta sumeriană dovedește că o influență biblică asupra legendei lui Ut-Napiștim e cu neputință de susținut: originea acesteia e autohtonă, mesopotamiană. Rămâne să lămurim acum legenda biblică a potopului, la lumina acestor adevăruri noi la care am ajuns.

Legenda lui Noe

Înainte de a începe cercetarea potopului iudaic trebuie să amintim cetitorilor că *Vechiul Testament* - a cărui compilare nu poate fi mai veche de sec. IV în. Chr. - nu e altceva decât contopirea mai multor cărți scrise cu câteva sute de ani mai înainte. Editorii *Hexateuchului* (primele șase cărți biblice: *Geneza*, *Ieșirea*, *Leviticul*, *Numeri*, *Deuteronomul* și *Iosua*) au strâns la un loc, modificând pe alocuri, vechile tradiții asupra originii și istoriei poporului lui Israel. Au încercat să dea o unitate tuturor acestor tradiții, dintre care unele circulau în manuscris printre preoți. Când s-a completat ediția definitivă a *Vechiului Testament*, aceste manuscrise au fost folosite fiecare la locul său: dar spiritul critic nu era atât de dezvoltat la editori, încât aceștia să poată deosebi și îndepărta contradicțiile dintre manuscrise. Aceste contradicții, apoi, nu erau totdeauna izbitoare.

A trebuit să așteptăm lucrarea medicului francez Astruc (1684-1766), publicată sub titlul de: *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (1753), ca să cadă prejudecata unei origini divine a *Bibliei*. Astruc observă că în *Geneză* se întrebuintează pentru numele lui D-zeu câteodată *Iahve*, câteodată *Elohim*, ceea ce dovedește că autorul s-a folosit de două izvoare deosebite în lucrarea sa. Observația aceasta - întârziată atâtea secole din pricina pedepselor ce cădeau asupra celor ce contraziceau părerile Bisericii - a fost reluată în sec. al XIX-lea și completată de numeroși istorici și cercetători biblici. S-a ajuns astăzi la concluzia că *Hexateuchul* e alcătuit din șase *documente* deosebite (E. Montet: *Histoire de la Bible*, 1924), asupra cărora vom stărui altă dată.

Capitolele din *Geneză* în care D-zeu e numit *Elohim*⁴³ sunt mai recente și trădează o cunoștință adâncă a rosturilor teologice din partea autorului: ele sunt numite de către savanți *documente elohiste*. Dar de ce e numit aici Dumnezeu *Elohim* și nu *Iahve*? Pentru că numele propriu al Domnului - *Iahve* - a fost relevat tocmăi lui Moise și deci nu putea fi cunoscut primelor generații de oameni, nu putea fi invocat de Abraam, Iacob, Isac și ceilalți patriarhi. Explicația aceasta trădează o teologie aproape definitivă, o evoluție în ideile religioase și un oarecare spirit critic. Pe când în *documentul iahvist* nu se găsește o asemenea ascutime de minte, ci, dimpotrivă, o primitivitate de concepții cu totul opusă. S-a dovedit, prin critica textelor, că *documentul iahvist* datează din secolul IX-VIII în. Chr., pe când cel iehovist (care, în legenda potopului, face parte din așa-numitul *cod sacerdotal*) e scris după captivitatea babiloniană, deci în sec. VI. Această deosebire fundamentală dintre cele două elemente, care alcătuiesc *Hexateuchul*, se poate aprecia de orice cetitor atent.

Documentele iahviste sunt scrise într-un stil colorat, natural, curgător; inspirația poetului e primitivă, spontană, nehotărnicită de reguli eclesiastice. Scenele sunt vii și interesează cetitorul; de pildă, întâlnirea lui Iacob cu Rașela la puț (*Geneza*, XXIX, 9-13). Cu totul altfel sunt documentele iehoviste. Fiind scrise după captivitatea babilonică, când toată nădejdea Israelului se pusese în *Iahve* și în preoții lui, când bântuia fanatismul cel mai aprig, când partea externă a religiei, *ritualul*, câștiga cât mai multă simpatie printre credincioși, - *documentele iehoviste* trădează mentalitatea clasei sacerdotale. După întoarcerea din captivitate, preoții au început să exagereze ritualul încărcându-l cu

mărunțișuri, complicându-l, adăugând legi de pe urma cărora trăgeau foloase. Toate documentele sacerdotale sunt lipsite de inspirația sinceră a iahvistului. Istoria pe care o scriu preoții nu mai e istoria eroilor poporului evreu, ci o istorie eclesiastică. Între Elohim și Om s-a ivit o prăpastie de netrecut, care nu există în documentele iahviste. O pildă de uscăciunea stilului, de realismul monoton, necolorat, de amănuntele josnice, negustorești, care se găsesc în aceste fragmente sacerdotale - sunt tocmelile lui Abraam cu fiii lui Ilet, ca să obțină un mormânt pentru soția sa, Sara (*Facerea*, XXIII).

Această scurtă introducere asupra originilor *Hexateuchului* și elementelor din legea lui Moise era necesară pentru înțelegerea celor ce vor urma. Ca să economisim spațiu, alcătuim mai jos un tablou al contradicțiilor dintre elementele iahviste și ichoviste, în ce privește potopul.

În documentul iahvist se face deosebire între animalele curate și necurate: "Și din dobitoacele cele curate fost relevată de Elohim tocmai lui Moise ia cu tine în lăuntru câte șapte, parte și deci nu putea fi cunoscută de Noe: "Și bărbătească și femeiască; iară din din toate dobitoacele și din toate cele ce dobitoacele cele necurate, câte două se târăsc și din toate fiarele și din tot trupul, câte două din toate să iei în corabie, ca să le hrănești cu tine, parte bărbătească și femeiască să fie". (*Facerea*, VII,2)

Pe când în documentul elohist nu se face această deosebire, deoarece ea a fost relevată de Elohim tocmai lui Moise: "Și bărbătească și femeiască să fie". (*Facerea*, VI, 19).

În privința duratei potopului, documentul iahvist afirmă că a durat 40 de zile (VII,15,17). Apoi Noe a mai stat trei săptămâni în corabie (VIII,6-13). În total, deci, 61 de zile.

Diferența între pricinile materiale ale potopului. În documentul iahvist a căzut numai ploaie (VII,12).

Noe aduce jertfă pe altar: "Și a zidit altar Domnului: și a luat din toate dobitoacele cele curate și din toate paserile cele curate: și a adus ardere de tot pre altar" (VIII,19).

Pe când cel elohist mărturisește că "s-a imputinat apa după 150 de zile" și că potopul durează în total 364 de zile".

În documentul elohist, se deschid și izvoarele cerului. (VII,II).

Documentul elohist nu vorbește de altar, de jertfă, pentru că o jertfă nu putea fi adusă decât în templul din Ierusalim și numai de către un preot. Această lege fiind decretată sub Ionea, în 621, documentul elohist e deci posterior acestei date.

Că legenda lui Noe (constituită după cum s-a văzut din două feluri de elemente) seamănă mult cu cea a lui Ut-Napiștim e lucru vădit. E interesant însă de știut că documentul iahvist cel mai vechi se aseamănă mai mult cu potopul chaldecian, decât cel elohist. Din tabloul acesta, necomplet, se pot vedea legăturile dintre legenda ebraică și cea chaldeciană:

Ut-Napiștim, om cu teama zeilor, e vestit mai dinainte de venirea potopului și credinciosul lui Iahve. Același lucru se petrece și cu Noe, i se poruncește să facă o corabie.

Corabia e smolită pe dinăuntru și pe dinafară cu catran. Același lucru face și Noe.

Asemănări în ce privește cifra 7.

Napiștim depune 7 vase de sacrificiu pe muntele unde s-a oprit corabia. Noe e vestit cu 7 zile înainte de potop; ia câte șapte perechi de fiecare animal curat; la intervale de câte 7 zile dă drumul porumbeilor (Toate documente iahviste).

Înainte de potop, Ea închide ușa corabiei în care se afla Ut-Napiștim. Același lucru îl face Iahve lui Noe (document iahvist).

Corbul și porumbelul liberați.

Idem (Document iahvist).

Sacrificiul gădilă nările zeilor chaldeenii. Jertfa lui Noe mulțumește pe Iahve pentru că "au mirosit Domnul miros cu bună mireasmă" (Document iahvist).

Explicația acestor identități nu e prea lesne de dat. *Iastrow* crede că legenda a fost odată comună chaldeenilor și evreilor, și adusă de cei din urmă, pe la 2000 în. Chr., în Palestina. Dimpotrivă, *Gressman* socotește că ea a fost împrumutată în al doilea mileniu de evrei de la mesopotamieni, prin cananeeni. Nu putem afirma însă nimic sigur. *Skinner* neagă posibilitatea unei intervenții cananene în legenda biblică.

Mai simplă ar fi ipoteza următoare. Atât evreii cât și chaldeenii au moștenit legenda aceasta dintr-un vechi izvor comun. Ambele popoare au modificat-o ulterior, conform evoluției lor religioase. Acest izvor comun semit ar fi și el împrumutat de la tradițiile cele vechi sumeriene - cum tind a ne demonstra noile descoperiri despre care am vorbit în articolul trecut. Până acum, explicația aceasta pare cea mai acceptabilă. Mai toate problemele legendelor diluviene chaldeo-ebraice ar fi astfel lămurite.

Potopul din *Sátapatha Brāhmaṇa*

Începem aci cercetarea tradiției diluviene la vechii indieni. E un capitol de o covârșitoare însemnătate din istoria religiilor, pentru că anumiți scriitori au susținut că întreaga cultură europeană ar fi izvorât din India. Mai ales în ceea ce privește religia mozaică, deci și cea creștină, s-au găsit cercetători care să afirme originea ei pur indiană. Louis Jacolliot, într-o carte care a făcut zgomot - *La Bible dans l'Inde* - aducea dovezi din vechile texte sanscrite, în ajutorul acestei teorii. Din nefericire, Jacolliot n-a respectat pretutindeni adevărul științific, ci a "forțat" textele și istoria acolo unde ele nu-l mai ajutau. Un savant indianist și persianist, Harlez, a dovedit toate faptele necinstite ale lui Jacolliot într-o broșură purtând același titlu. Cu toate acestea, câteva din asemănările izbitoare din religia indiană și cea mozaică n-au putut fi nici până astăzi zdruncinate. Într-un alt ciclu, vom reveni asupra acestor prea însemnate chestiuni. Deocamdată, ne vom mărgini să lămurim numai istoricul potopului în cea mai veche versiune indiană, în *Sátapatha Brāhmaṇa*.

Se cunoaște contribuția rodnică adusă de indieni în dezvoltarea culturii universale. Se găsesc, în vasta literatură sanscrită, mai toți germenii școlilor filosofice europene, iar în ce privește valoarea artistică a poemelor indiene, atât savanții cât și poeții le socotesc printre capodopere. Faptul că se găsesc în această literatură multe evenimente, forme și idei întâlnite și în vechile literaturi semite a adus în discuție influențele reciproce dintre cultura indiană și cea chaldeeană. Să studiem potopul din punctul de vedere al acestor discuții.

Am văzut că există o foarte veche tradiție diluviană în Mesopotamia, avându-și izvorul la sumerieni, deci cu patru, cinci mii de ani înainte de Christ. E probabil că aceste legende au influențat în vecinătate, cu toate că relațiile dintre popoare erau pe acea vreme destul de reduse și mai mult clandestine. E probabil că legenda lui Ut-Napiștim a fost cunoscută de indieni, care au modificat-o și adoptat-o ulterior. Și iată pentru care motiv. În *Vede* - cărțile sanscrite a căror redacțiune e socotită între 1500 și 1000 î. Chr. - nu se pomenește nimic de potop. O narațiune diluviană independentă apare tocmai în ultimele secole ale brahmanismului (VII-VI î. Chr.), în așa-numita *Sátapatha Brāhmaṇa*. Acesta e un tratat scris în proză, asupra diverselor rituri sacre și nu e lipsit de însemnătate pentru istoria religiilor indiene. Dau mai jos traducerea întregului pasagiu (Cartea I, cap. 8, paragraf I), în care se va vedea cum s-a mântuit *Manu* din potop. Dar mai întâi sunt necesare câteva lămuriri asupra acestui personagiu sacru.

Manu trece în fața indienilor drept o făptură divină, autor al *Legii lui Manu* (*Manava-Dharma-Sastra*), în care se găsesc rânduielile religioase și civile ale Indiei.

Iată ce scrie în "legea lui Manu" (I,33): "Să știți, nobili brahmani, că cel pe care *Virargā*, dumnezeiescul bărbat, l-a produs din sine însuși, supunându-se unei petreceri aspre, sunt eu, Manu, creatorul totului". Ca să dea naștere neamului omenesc, Manu creă, printr-o groaznică trudă, zece sfinți anume moharși, care și ei crează alți șapte Manu, pe zei (*deva*), locuințele lor, *gnomi* (*yakṣa*), giganți, giganți vampiri și alte o mulțime de ființe cerești și pământești. Deci întreaga viață se dezvoltă pe pământ numai datorită lui Manu, legislatorul și bine-făcătorul omenirii.

Pentru că, cu toată originea lui direct divină, Manu nu uită că și omul a fost

facut tot din trupul "Dumnezeiescului bărbat" (o formă a lui Brahma), primul născut din el însuși- și, deci, își dedică viața acestui stăpân al pământului.

Acum să revenim la textul potopului din Sātapatha Brāhmaṇa: "Iată că lui Manu i se aduse apă pentru spălarea de dimineață: întru acestea, pe când se spăla, un pește îi ajunse în mână. Peștele îi spuse: -Crește-mă, eu te voi mântui. - De ce mă vei mântui tu? - Va veni într-o zi apă mare care va mătura toate ființele; de această apă te voi mântui. - Dar cum să te crească? - Cât timp suntem mărunți, spuse peștele, nu prea avem norocul să trăim, pentru că peștii se mănâncă între ei. Hrănește-mă mai întâi într-un vas; când voi fi devenit prea mare pentru acest vas, vei face o groapă și mă vei crește; când voi fi ajuns prea mare pentru groapă, mă vei duce în mare; voi fi atunci la adăpostul tuturor primejdiilor. (Căci era unul din acci pești care ajung adevărați monștri în tinerețe). Așadar, în cutare an, va veni șuvoiul de apă; tu vei făuri o corabie și mă vei chema: o dată venită apa, tu te vei sui în corabie și eu te voi scoate de acolo".

Manu îl creșcu, deci, și îl duse în mare. Iar în anul statornicit, făuri o corabie și chemă peștele; venind valul mare, se îmbarcă și peștele înotă către el; de cornul peștelui legă funia năvii și astfel pluti până la muntele din Nord. Peștele îi spuse: "Te-am mântuit; leagă-ți corabia de un pom și ia seama ca apele să nu se depărteze de munte; apoi, pe măsură ce vor scădea apele, vei coborî încetul cu încetul; de aceea coasta muntelui din Nord care se află în acea parte se cheamă "Coborârea lui Manu". Iar apele măturară toate ființele și Manu rămase singur. Trăi în rugăciuni și posturi, doritor fiind de urmași. Într-o zi, pe când aducea o jertfă cu alimente fierte, vărsă în apă puțin din fiecare parte: zer, unt, smântână și brânză moale. Peste un an se născu o fată: ieși ca muiată în unt și era câte o pată de unt în fiecare urmă a pașilor săi. *Mithra* și *Varuna* o întâlniră: "Cine ești tu? îi spuseră, -Fiica lui Manu. - Spune că ești a noastră. - Nu, a celui care m-a născut, a lui sunt". Ei îi cerură prietenia, ca primi sau nu, nu se știe, totuși e sigur că a ajuns la Manu. - "Cine ești tu? îi spuse el. - Fiica ta - Cum, dragă, poți fi fiica mea? - Din libația din anul trecut pe care ai vărsat-o în apă, zer, unt, smântână și brânză moale, din ea m-ai făcut. Eu sunt binecuvântată; dă-mi locul cuvenit în sacrificiu. Dacă îmi dai locul cuvenit în sacrificiu, te voi îmbogăți în urmași și în vite și orice binecuvântare vei rosti, luându-mă în ajutor, se va realiza întru totul." El îi statornici deci locul său în mijlocul sacrificiului, care se găsește în jertfele consecutive. Cu ea viețui în rugă și penitență, doritor de urmași și prin ea născu întreaga această descendență care se cheamă "copiii lui Manu" (oamenii) și "orice binecuvântare rosti el luând-o în ajutor, se realizează."

Să ne întrebăm acum dacă versiunea aceasta e originară din India sau a fost importată din lumea semitică. Ne punem întrebarea aceasta pornind de la o prejudecată, cum ar fi de pildă aceea a nonuniversalistilor. Nu ne întrebăm, cu alte cuvinte, asupra originii acestei legende - fiind siguri mai dinainte că ea nu e decât o influență mesopotamiană - cum fac atâția orientaliști neliberați încă de idei religioase. Vom vedea în urmă că se găsesc destule legende diluviene asupra cărora orice influență pornită de pe malurile Tigrului și Eufratului e exclusă. Dar trebuie să ne întrebăm asupra originii legendei indiene, pentru că mai multe fapte ne silesc la aceasta. Oare de ce nu se pomenește nimic de potop în *Vede*? Apoi, trebuie să ne gândim la mărturia lui Burnouf, unul din cei mai buni cunoscători ai literaturii sanscrite: "Ideea unui Manu salvat din potop e incompatibilă sistemului esențialmente indian al distrugerilor periodice ale

lumii". Savantul francez socotește deci legenda din *Sātapatha Brāhmaṇa* influențată de semiți.

Dar pe ce cale și când s-a îndeplinit această înrâurire? Chaldeenii nu prea au venit în contact cu arienii din Pendjab, valea Indului și Gangelui - iar de o impostare în India a tradițiilor grecești nu poate fi vorba înainte de Alexandru Macedon (326 î.n.Chr.). Cei câțiva călători și filosofi n-ar fi putut avea o influență atât de mare asupra miturilor populare.

O concluzie definitivă - dacă poate fi vorba de "definitiv" în asemenea chestiuni - o amânăm pentru altă dată. Aici ne-am mulțumit numai să punem problema. Materialul nu e însă suficient. Tradiții diluviene se mai găsesc și în alte cărți sfinte indiene, pe care le vom cerceta în articolele viitoare

Potopul în *Hari-Purana*

O legendă diluviană care prezintă mai multe asemănări cu cea chaldeeană se găsește în cartea *Hari-Purana*. Versiunea aceasta ar fi de o importanță covârșitoare, dacă data scrierii ar fi mai veche. Mai toate *Puranele* însă sunt din epoca budistă (deci după sec. VI în.Chr.) - unele din ele fiind redactate chiar în veacurile noastre. Aici trebuie să facem o observare: să nu se confunde *data redactării*, a transcrierii definitive, cu cea a creării unei lucrări. Toate *Puranele* se întemeiază pe tradiții foarte vechi și faptul că ultimele din ele au fost redactate abia acum patru sute de ani nu înseamnă că originea lor e atât de recentă. Mai toate ideile ce se găsesc în *Purane* sunt contemporane cu marile opere din epoca brahmană, însă ele s-au transmis verbal sau prin manuscrise care au fost distruse când s-a căpătat o "ediție" definitivă.

Cu toate acestea, faptul că *Hari-Purana* (în care se găsește tradiția pe care o vom povesti îndată) e recentă ne silește să nu punem prea mult preț pe ea. Mai cu seamă că nu e identică cu versiunea din *Sātapatha Brāhmaṇa*. Poate a fost influențată de mitul chaldeean, cum vom vedea că susțin mulți orientaliști.

În *Hari-Purana* se povestește că Brahma, scârbit de răutățile care se răspândiseră în lume, hotărî să o aducă din nou în neant înainte de împlinirea termenului statornicit pentru aceasta. "Fără să aștept trecerea celor o mie de vârste divine, vreau să întind noaptea pe univers și să mă întorc la ordinea mea. Vreau să reîntorc ființele în materie, materia în apă, apa în lumină, lumina în aer, aerul în eter, eterul în propria mea substanță. Apa din care au ieșit făpturile însuflețite va nimici făpturile însuflețite". Dar *Vișnu*, auzind cuvintele lui Brahma și temându-se să nu fie și el contopit din nou de ființa Marelui și Unicului Zeu - îl rugă să nu piardă omenirea, ci să-l lase pe el să-i îndrepte pe calea cea bună. Și Brahma, auzind acestea, aruncă o privire plină de dragoste asupra lui *Vișnu* care fu prima sa formă manifestată, după ce a ieșit din oul de aur. "Fii fără teamă", îi spuse el.

"-Tu, care ai ieșit din mine, tu nu te vei reîntoarce în Neant; și noaptea pe care vreau s-o întind asupra Universului îți păstrează la sânul meu bucurii nespuse.

-O, *Paramathma*, răspunse *Vișnu*, pentru ce m-ai făcut să ies la suprafața Fluviului Lotusului parfumat; pentru ce mi-ai poruncit să nasc din sânul meu toate făpturile însuflețite, plantele și florile, dacă toate acestea trebuie să piară înaintea celor o mie de vârste divine?

Oare mama nu plânge când vede murind copiii săi, înainte de a atinge vârsta? Pentru ce mi-ai dat, pentru întreaga natură, inima unui părinte și a unei mame și mă faci să asist, înainte de vreme, la marea noapte *Prālaya*?

-O, *Vișnu*, o fiul meu, nu deznădăjdui; ceea ce a fost bun a ajuns rău și ceea ce a ajuns rău trebuie nimicit, căci stricăciunea va sfârși prin a atinge Cerurile.

-Pentru ce, deci, o stăpân al Totului, să nimicești pe toți oamenii? Nu mai sunt făpturi demne de a trăi? Și pentru ce să lovești orbește, în dreapta ta mânie, asupra binelui și asupra răului?

-Nimic n-ar putea să schimbe hotărârea mea nestrămutată: oamenii vor fi nimiciți, dar din pricina ta îngădui pământului care îi poartă o singură familie de oameni cucernici ca să-l repopuleze, când mânia mea va fi potolită. Du-te, deci, și nu întârzia, căci în curând voi dezlănțui apele pe toată fața globului."

Vișnu coborî deci pe pământ și, sub chipul unei paseri, vesti pe cuviosul

Waiswasvata să aleagă copacii cei mai groși și, cu ajutorul fiilor săi, să-și facă o corabie în care să intre familia, câte o pereche din fiecărele vietuitoare și toate semințele plantelor. În același timp, îl sfătuie să nu uite cărțile sfinte. *Waiswasvata* înțelese că este mântuit datorită virtuților sale și îndeplinește poruncile lui Vișnu. Când corabia fu plină de animale și plante, începu o ploaie ce bătu fără îndurare, zi și noapte, pământul. Dusă de șuvoaie către Nord, corabia se opri în vârful Hamayat (Himalaya). Deschizând ușa, *Waiswasvata* zări "o dără luminoasă, în mii de culori, care împărțea bolta cerului". Vișnu îl lămură: "Aceasta e cingătoarea nemuritoare zeitei Lakmy; e un semn de iertare; când turtureaua nu se va reîntoarce la corabie, tu vei merge drept înaintea ta și fiii tăi vor repopula pământul". Apoi Vișnu arată fiecărui copil de al lui *Waiswasvata* în ce direcție să-și îndrepte pașii. *Waiswasvata* dădu drumul turturelei, dar aceasta se întoarse seara cu glod pe aripi. Mai lăsă o pereche de cocori, care se întoarseră și zburară în jurul corabiei. În sfârșit, dădu drumul unui erodiu, unei păsări balaca și unui corb. Nici unul nu se mai întoarse. Lăsând atunci din nou turtureaua, aceasta se întoarse și zbură în jurul corabiei, cu o ramură de sacra iarbă Cusa în cioc. Apoi porni spre răsărit.

Waiswasvata coborî din corabie, împărți turmele și lumea între cei patru fii ai săi, liberă pascerea și vînturile pădurii și făcu rugăciuni de mulțumire. Înjunghiind o capră roșie, o sacrifică zeilor, spunând: "sângele acesta să fie răspândit în semn de veșnică alianță între cer și pământ". Urmază apoi o frumoasă rugă către Vișnu, "sufletul lumii, spiritul rugăciunii, esența subtilă emanată de Necreat, gândirea eternă a ceea ce este, veșnică manifestare a Marelui Tot, care a mântuit lumea de la nimicirea prin ape".

Potopul în *Mahābhārata* și *Bhagāvata-Purana*

Se mai păstrează și alte versiuni diluviene în literatură. În *Mahābhārata*, Manu se imbarcă într-o corabie, în aceleași împrejurări din *Sātapatha Brāhmaṇa* - însă aici e întovărășit de șapte Rishi (sfînți)⁴⁵ și de toate semințiile indicate de brahmani. Ca și în *Sātapatha Brāhmaṇa*, peștele duce corabia până la culmea Hyamat.

Versiunea din *Bhagavata-Purāṇa* e mult mai deosebită. Către sfârșitul primei zile a lui Brahma (așa-numita *Kalpa*, care coprinde, după credința indiană, 4.320.000.000 ani solari), însuși Brahma era adormit. Demonul *Hayagriva* profită de ocazie și fură sfintele *Vede* ieșite din gura Marelui Zeu. Vișnu observă aceasta și, ca să-l poată urmări, se preface în pește; dar cade în mâinile lui *Rishi-Satyavrata*, care se comportă față de el întocmai ca și *Manu* în *Sātapatha Brāhmaṇa*. Urmează potopul, în care timp *Satyavrata* e mântuit într-o corabie. Aceasta era legată de cornul peștelui (Vișnu), printr-un șarpe numit *Ananta*.⁴⁶ În tot timpul potopului - care ține o noapte de a lui Brahma - Vișnu inițiază pe *Satyavrata* în misterele sufletului universal. Când se deșteaptă Brahma, Vișnu îi înapoiază Vedele, apoi ucide pe *Hayagriva*, prințul demonilor (după Daadson).

Rămâne acum să lămurim originea versiunilor indiene. S-au observat, în *Sātapatha Brāhmaṇa*, deosebiri esențiale de legenda chaldeeană. Așa, de pildă, Manu se mântuie singur, fără tovarășă și specia umană scapă de pieire ca prin minune. De asemenea, nu ni se spune cum au scăpat din potop animalele și plantele. Se găsesc deosebiri de felul acesta și în *Hari-Purana*, dar ele se pierd în fața asemănarilor dintre această versiune și cea chaldeo-iudaică. În amândouă, potopul e hotărât de Marele Zeu în urma răutăților oamenilor; în amândouă, aceasta e împărtășită unui cuvios prin glasul unui zeu binefăcător omenirii (*Ea* la chaldeenii, *Vișnu* la indieni). Unii savanți au obiectat că la chaldeenii nu se pomenește de acel pește (Vișnu) care să călăuzească corabia omului mântuit de potop. Dar li s-a răspuns printr-un argument foarte interesant. Se știe anume că *Ea* - mântuitorul omenirii - are ca simbol un pește și sub această formă e reprezentat pe toate monumentele. După unii savanți, *Ea* în chip de pește ar fi fost cunoscut vechilor indieni, dimpreună cu legenda potopului. Adaptată și infiltrată cu alte tradiții, această legendă ar fi dat versiunea din *Sātapatha-Brāhmaṇa* și cea din *Hari-Purana*. Ipoteza acestor influențe semite asupra legendelor diluviene indiene ar fi mai îndrituită și prin fraza ultimă rostită de *Waiswasvata* - pe care am subliniat-o în articolul precedent - și care se aseamănă mult cu cea rostită de Iahve în Geneză: "Acesta e semnul legăturii pe care îl dau eu între mine și între voi și între tot sufletul viu, care este cu voi întru neamuri veșnice" (IX,12).

Apoi nu trebuie să uităm *curcubeul*, semn al încetării mâniei divine, ce apare în amândouă narațiunile.

E timpul să încheiem. Ipoteza unei influențe semite asupra legendelor diluviene indiene pare îndreptățită de faptele cercetate până acum. Un scurt tablou sinoptic e necesar pentru priceperea celor ce urmează:

1. În *Vede*, cel mai vechi monument al literaturii indiene, nu se pomenește nimic de potop.

2. *Vișnu*, care scapă pe om sub chipul unui pește, se aseamănă prea mult cu zeul chaldeean *Ea*, al cărui simbol e un pește. În treacăt, aminteam că și

simbolul creștin primitiv, un pește cu o ancoră (la origine e o corabie, corabia lui Manu) e o moștenire indiană sau chaldeciană.

3. Și în legenda chaldeciană, ca și în cea indiană e scăpat omul prin intervenția unui protector divin și scapă cu el animale, plante și cărțile sfinte.

4. Sacrificiile de mulțumire urmează în ambele legende. Idem curcubeul și paserile care se reîntorc la corabie.

5. În *Hari-Purana*, fraza ultimă se aseamănă cu pasajul din *Geneză* (vezi mai sus).

6. În toată această carte (*Hari-Purana*) se observă o influență chaldeciană sau biblică.

Deci, credem că nu greșim afirmând că atât *Satapatha-Brāhmaṇa*, cât și celelalte versiuni - mai cu deosebire *Hari-Purana* - au fost înrăurite în dezvoltarea lor de elemente semitice. Aceasta nu dovedește însă că n-au existat în India tradiții autohtone diluviene. Tradiții de felul acesta se întâlnesc mai peste toată fața pământului. Simpla observare a inundațiilor și revărsărilor, unită cu lipsa de adăposturi trainice - e suficientă elaborării lor. Trebuie chiar să admitem că circulau printre neamurile arice încă din vechi timpuri asemenea legende pentru că - după cum afirmă Frazer - ele vădese un curios contrast între cele două narațiuni, în care "nu e exagerat să se distingă opoziția între prudența practică a semitului și ascetismul visător al indianului."

Bibliografie

Însemn aici lucrările capitale după care m-am călăuzit în alcătuirea articolelor asupra potopului indian:

V. Henri, *Les littératures de l'Inde*

L. Jacolliot, *La Bible dans l'Inde*

E. Burnouf, *Mahābhārata* (traduction)

E. Burnouf, *Bhagāvata-Purana* (traduction)

E. Daadson, *Mythes et Légendes*

Manava-Dharma-Sastra (trad. preotului I. Mihălcescu)

Frazer, Girard, Lenormant, Andrée, lucrările citate.

Deucalion

Legende privitoare la potopul ce a cotropit cândva omenirea se întâlnesc și în lucrările scriitorilor greci de înainte și după Christ. Ele circulau printre norod și nu aveau toate o egală vechime. De asemenea, unele erau autohtone, iar altele împrumutate de la neamurile vecine cu care grecii veniseră în contact.

După tradiția elenă, pământul a suferit trei potopuri: unul pe timpul lui *Ogyges*⁴⁷, altul sub *Deucalion*⁴⁸ și al treilea pe când trăia Dardanus⁴⁹. Scriitorul creștin spaniol *Isidor din Sevilla* spunea că la început a fost potopul lui Noe, apoi al lui *Ogyges* - contimporan cu patriarhul Iacob - și tocmai la urmă cel al lui Deucalion, contimporan cu Moise. Isidor din Sevilla făcu această clasificare pentru că era creștin și voia să dovedească vechimea *Bibliei* și a poporului ales. Tot el e acela care a găsit, ca o dovadă a potopului lui Noe, scoicile de prin munți, despre care spuse mai târziu Voltaire - bătându-și joc de episcopul din Sevilla - că sunt rămase de la pelerinii întorși din Țările Sfinte.

Cei dintâi scriitori greci care pomenesc de potopul din vremea lui *Deucalion* - cel mai cunoscut, de altfel - sunt *Hellanicos* (sec. V în. Chr.), *Pindar* (sec. V), *Platon* (sec. IV), *Aristot* (sec. IV), *Apollodor* (sec. II). Iată versiunea povestită de acesta din urmă (*Biblioteca*, I,7,2; trad. Frazer): "Deucalion era fiul lui Prometeu. Fu rege în țara Pythia și luă de soție pe Pyrrha, fiica lui Epitemeu și a Pandorei, prima femeie pe care o făcuseră zeii. Dar, când Zeus hotărî să nimicească pe oamenii Vârstei de bronz, Deucalion, după sfatul lui Prometeu, alcătui o ladă sau o corabie și, adunând cele trebuincioase, intră înăuntru cu soția sa. Dar Zeus făcu să cadă o ploaie mare din ceruri asupra pământului, care pustii cea mai mare parte a Greciei: așa că pieriră toți oamenii, afară de câțiva care alergară pe munții din vecinătate. Atunci, munții Tesalici se despicară în două și toată lumea care se afla dincolo de Istm și în Peloponez pieri înecat. Dar Deucalion, după ce a plutit în corabia sa, deasupra apelor, nouă zile și tot atâtea nopți, ajunse la Parnas; acolo, când încetară ploile, debarcă și sacrifică Mântuitorului Zeus. Și Zeus trimise pe Hermes lângă el și îi îngădui să aleagă ce va voi; el alese oamenii. După porunca lui Zeus, adună pietre și le zvârli pe deasupra capului; iar pietrele zvârlite de Deucalion deveniră bărbați și pietrele Pyrrhei se făcură femei. De aceea oamenii în Grecia se numesc *aloi*, de la *Iaos* = piatră."

O altă versiune a potopului o găsim într-un opuscul al satiricului și retorului grec Lucian (sec. II d. Chr.) intitulat *Despre Zeița Siriană*. Imitând - poate în ironie - maniera de a face istorie a lui Herodot, Lucian zugrăvește în această lucrare, templele și ritualurile zeiței siriene *Astartee*⁵⁰, dimpreună cu cele ale altor divinități. În tot cursul acestui tratat, Lucian se arată înclinat spre credulitate și superstiție, trăsături care nu-i stau în fire și care au făcut pe unii filologi de valoarea lui Bellin de Ballu să se îndoiască de autenticitatea *Zeiței Siriene*. Wielland și o bună parte din școala germană socoteau însă că aceste îndoieli sunt neîntemeiate.

Înainte de a reproduce în traducere pasajul din *De dia Syra*, e bine să se știe că Lucian a mai pomenit de Deucalion încă în două opuscule ale sale. În *Timon*, paragraful 3, spune: "... într-o clipită, pe vremea lui Deucalion, pământul nu mai e decât un nemăsurat naufragiu, lumea e inundată și, cu mare trudă, putu să scape o mică corabie, care, oprindu-se pe muntele Lycoris, păstrează vatra unei rase umane mai negre în răutăți ca cea dintâi". Iar în

tratatul *Despre dans*, paragraful 34: "Veniră atunci Deucalion și marele naufragiu din acea vreme și corabia unică care mântui resturile geniului uman și pietrele prefăcute în oameni".

Acum e timpul să tălmăcim (după versurile lui Eugène Talbot și Bellin de Ballu) și paragraful 18 din *De dia Syra*, în care se pomenește de potopul lui Deucalion: "Actuala rasă omenească nu e cea dintâi, însă generația de mai înainte a pierit în întregime. Oamenii de astăzi se trag din cea de a doua rasă, care s-a înmulțit prin Deucalion. Despre acești oameni se povestește că erau foarte grosolani, săvârșeau tot felul de crime și călcau jurămintele, nu practicau ospitalitatea și izgoneau pe cei ce le cereau îndurare. Ei fură pedepsiți printr-o întâmplare groaznică. Dintr-odată, pământul lăsă să iasă o nesfârșită cantitate de apă; căzură ploi mari, fluviile se revărsară, marea trecu peste țărmuri și totul nu mai fu decât o masă de apă în care neamul omenesc pieri. Deucalion singur fu păstrat pentru o a doua generație, din pricina dreptății și pietății sale. Iată cum fu mântuit: el avea o ladă mare; își urcă soția și copiii. Când se urcă și el, porcii, caii, leii, șerpii și alte animale care trăiau pe pământ veniră, lângă Deucalion, perechi - perechi. El le primi pe toate, iar ele nu-i făcură nici un rău; dimpotrivă, domni între ele o strânsă prietenie datorită unei înrâuriri dumnezeiești. Toți la un loc pluteau în corabie, în timp ce apa acoperea pământul.

Locuitorii din Hierapolis afirmau că în țara lor se făcu spărtura care absorbi toate apele potopului și că Deucalion, aflând de aceasta, făcu altare și ridică, aproape de crăpătură, un templu închinat Junonei. Lucian chiar văzu acest templu și o crăpătură din vecinătate, despre care scrisese "că nu e prea mare. Dacă a fost mai largă altă dată și a devenit astăzi atât de mică, nu știe; dar ea e mică".

Legenda lui Deucalion era cunoscută în toată Grecia și multe cetăți își însușeau cinstea de a fi în legătură cu eroul sau potopul. Atenienii credeau că Deucalion se refugie la Atena, unde clădi templul lui Zeus Ploiosul.

Peste această legătură se adăugară, peste veacuri, elemente din legendele semite. Astfel, în cetatea frigiană Apaneca Ciboenus (cibotus = corabie) s-au găsit monede pe care erau bătute o corabie, o pereche de oameni și numele *Noe*. Nu mai încapă îndoială că, în această cetate, unde lângă elementul grec se găsea din belșug și cel semit, s-a introdus de mult timp legenda biblică care făcu să dispară - dacă existase cumva - vechea tradiție indigenă. (Babelon: *La tradition Phrygienne du Déluge*, "Revue d'histoire des religions", 189, p. 180).

De asemenea, o urmă vizibilă de influență biblică asupra tradiției grecești se găsește într-un pasagiu din Plutarh (*Asupra animalelor de uscat și de mare*, 18). "Mitologiiștii spun că, în timpul potopului, Deucalion, închis în corabie, lăsă afară o porumbiță care îl informa de mersul vremii. Atât timp cât ținu potopul ea se înapoia în corabie; când se făcu din nou senin, își luă zborul ca să nu se mai întoarcă niciodată".

Fără îndoială că Plutarh cunoștea versiunea biblică și lucrul acesta nu trebuie să ne mire, când știm că el avea o imensă erudiție și că *Vechiul Testament* era tradus și răspândit de multă vreme printre învățații greci.

Cunoscând legenda lui Deucalion mai rămâne să cercetăm și pe cele privitoare la Ogyges și Dardanus - ca să putem conchide asupra originii lor.

Potopul în Asia și arhipelagul asiatic

Legende diluviene (pe care le vom povesti în câteva articole și cu care se va sfârși ciclul de cercetări asupra potopului pornit de la Noe și Ut-Napiștim) sunt culese în ultimele veacuri. Nu le cunoaștem, deci, vârsta.

Numărul lor e destul de mare și versiunile care au fost culese se găsesc mai cu seamă în memoriile călătorilor sau cercetătorilor etnografici. De aceea sarcina celui care ar fi voit să studieze aceste legende diluviene la popoarele sălbătice era destul de anevoioasă înainte de Frazer. Eruditul mitograf, cunoscător al multor limbi moderne dintre care și olandeza, bogată în memorii de călătorii maritime, a adunat în primul volum al monumentalei sale opere *Folklorul în Vechiul Testament* (și în ediție prescurtată, franceză) un imens material referitor la credințele sălbaticilor asupra potopului și mântuirii omului. Numai cu ajutorul acestui material cules de Frazer pot scrie aceste articole, în care nu legende antice, ci cele ale triburilor sălbătice alcătuiesc subiectul. Altminteri, din pricina sărăcimii bibliotecilor noastre, oricâtă muncă și bunăvoință aș fi avut, materialul nu ar fi putut fi adunat și ciclul ar fi rămas incomplet.

Să începem cu legenda diluviană din tribul Singfö, în Birmania de sus, reluată de Gilhodes în studiul său *Mitologia și religia katșinilor* ("Anthropos", III, pp. 683-686).

Când a început potopul, un bărbat, *Pawpaw Nanșauung* și sora sa, *Șang-hko* scăpară într-o barcă mare. Aveau cu ei numai nouă cocoși și nouă ace. După câteva zile zvârliră un ac și un cocoș; dar nici cocoșul nu cântă, nici acul nu lovi fundul. Cei doi naufragiați înțelesesă că apele erau tot mari. Repetară operația de opt ori, cu același trist rezultat și numai într-a noua zi ultimul cocoș cântă și ultimul ac lovi fundul. Peste puțin se scoborâră pe uscat și găsiră adăpost într-o peșteră, locuită de două duhuri, unul bărbat și altul femeie. Duhurile propuseră acestei ultime perechi omenești să rămână la ei și să se îndeletnicească cu destelenizarea "junglei", iar *Pawpaw* cu *Șang-hko* acceptară. Nu trecu mult timp și *Șang-hko* născu un copil. Tovarășa duhului, care era bătrână și răutăcioasă, amenință pe micuț că, dacă nu va înceta cu țipetele, îl va tăia în bucăți și-l va duce la răspântia celor nouă drumuri. Cum copilul nu înțelegea și continua să țipe, bătrâna îl tăie și-l duse la răscruce. O bucată din el o pregăti în mâncare, iar în leagăn puse o buturugă. După ce se întoarse mama și după ce mănă, întrebând pe bătrână de copil, aceasta îi răspunse: "L-ai mâncat". *Șang-hko*, aproape nebună, ieși afară și ceru Marelui Duh să-i învieze copilul sau s-o răzbune. Acesta îi spuse: "Nu pot să-ți înviez copilul, dar pot să te fac mama tuturor popoarelor". Și atunci răsăriră pe un drum chamii, pe altul chinezii, pe un al treilea birmanii, apoi bengalezii și toate națiile pământului. Iar *Șang-hko* îi socoti pe toți copiii săi, pentru că toți se născuseră din măduarele pruncului său ucis.

Cei din tribul Ba-Lnar, din Cochinchina, povestesc că potopul a luat naștere dintr-o ceartă. O pasăre de pradă a lovit pe crab atât de puternic, încât acesta păstrează până astăzi gaura făcută în craniu, dar crabul se înfurie și ridică apele până la cer, înecând totul. Nu scăpară decât doi frați, într-o ladă, unde aduseră și câte o pereche din fiecare animal. Plutiră șapte zile și șapte nopți, apoi se coborâră pe uscat. După ce sfârșiră merindele, erau să moară de foame, când

veni o furnică neagră și le aduse două boabe de orez. Astfel se mântuiră cei doi oameni, strămoși ai omenirii de astăzi (după Guerlach).

O legendă diluviană interesantă o găsim și la tribul Lato, de pe înălțimile Yunnanului, spre sudul Chinei. Acest trib e destul de civilizat și a inventat de foarte mult timp o scriere pictografică. După credințele lor, patriarhii bătrâni care au locuit odată pământul stau acum în cer. Cel mai ilustru printre acești patriarhi este *Tc-gu-dzih*, care a adus moartea pe pământ. Tot el a pricinuit și potopul și iată în ce chip. Oamenii înrăutățindu-se, *Tc-gu-dzih* le-a cerut carne și sânge dintr-un tovarăș al lor. Nici unul nu s-a oferit să jertfească patriarhului o parte din carnea și sângele său, afară de blândul și evlaviosul *Du-mu*. Atunci, *Tc-gu-dzih* ridică apele până la ceruri, cotropind întreaga omenire, afară de *Du-mu* cu fiii săi, scăpați într-o corabie. Din cei patru băieți, răsăriră cele patru rase omenești civilizate, dintre care se numără chinezii și *lolo*.

Legenda aceasta - prin "patriarhii" săi - poate să fie o legendă creștină, prin propagandiștii nestorienii din veacul de mijloc.

Nu sunt puține tradițiile diluviene în Asia Orientală. Până și la chinezi unii savanți cred a fi găsit tradiția potopului. El s-ar fi petrecut pe vremea împăratului Yao (2357 în. Chr.). Orientaliștii ca Bunsen și chiar mitografii (Frazer) nu văd însă în această legendă decât amintirea unei revărsări a fluviului Haang-Ho.

Legende diluviene se găsesc însă în arhipelagul asiatic. În Sumatra, în insulele de lângă Borneo, la tribul Taradja din centrul Celebelor, la locuitorii insulei Rotti, la sud de Timor și în alte puncte s-au găsit tradiții asupra potopului. În insula Engano, lângă Sumatra, se povestește că din potop scăpase o singură femeie, însă aceasta înviase pe toți ceilalți morți lovindu-i cu pietre.

Cei din tribul Taradja povestesc că din potop se mântuise numai o femeie și un șoarece. Acesta roase o cutie cu orez, îngăduind astfel femeii să semene și să trăiască din orez. De aceea, în fiecare an, șoarecii vin și-și ridică dreptul pe care-l au, din lanurile de orez.

Potopul australian și melanezian

Continuăm cu relatarea tradițiilor diluviene la popoarele sălbatice. După ce vom spicui câteva din imensul stoc pus la dispoziție de Frazer, vom trece la explicarea lor - foarte simplă - și apoi la încheiere, cu o privire sintetică a ciclului diluvian.

Legende se găsesc și în Australia. Tribul *Kurnai* își amintește de un potop din care nu s-au mântuit decât un bărbat și trei femei. Aceștia se aflau pe o insulă pustie și erau osândiți să moară de foame dacă nu-i scăpa un pelican care-i trecu, unul câte unul, pe pământ. Dar pelicanul se îndrăgosti nebun de una dintre femei, din care pricină - după multe peripeții - i se trase și moartea. Se înțelege numai-decât că legenda aceasta e alcătuită din mai multe elemente. Episodul cu aventura și moartea pelicanului, de pildă, trebuie să fi fost cândva de sine stătător. Aceasta e, de altfel, o caracteristică a mai tuturor legendelor și indeosebi a legendelor primitivilor.

Indigenii de pe lacul Tyers (Victoria) au o tradiție mult mai frumoasă. După credința lor, o broască înghiți odată toată apa de pe pământ. Seceta chinuia pe om și pe animale, iar peștii se zvârcoleau în agonie. Viețuitoarele ținură atunci sfat și se hotărâră s-o înveselească atât de mult pe broască, încât aceasta să râdă și să verse toată apa înghițită. Începură deci giumbușlucurile. Făceau fel de fel de caraghioslăcuri ilariante, dar broasca rămânea nepăsătoare. Văzând aceasta, tiparul se ridică în coadă și începu să îndeplinească contorsiuni pline de haz. Broasca se înveseli pe dată și, începând să râdă, vărsă toată apa. Scăpară foarte puțini oameni și aceștia erau să moară de foame dacă nu intervenea pelicanul.

Se găsește o legendă diluviană și în Noua Guinee. Acolo potopul a fost pricinuit de un anume *Lohero* și cu fratele său mai mic, care - supărându-se pe vecinii lor - zvârliră un os omenesc într-un pârau. Pe dată apele creșcură atât de mult, încât acoperiră dealuri și văi, semănând moartea printre oameni.

La fidjeeni s-a abătut cândva potopul, pe care ei îl numesc *Walavu-levu*. Aceasta pentru că cei doi nepoți ai marelui zeu *Ndengei* îi omorâseră acestuia pasărea minunată *Turu-Kava*. Vinovații se refugiară într-o cetate atât de puternică, încât *Ndengei* nu o putu lua prin asediere și recurse atunci la potop.

Melanezienii din Noile Hebride regretă și acum potopul în care a pierit croul lor *Quat*. Acesta tăia odată lemne într-o pădure ca să-și facă o luntre. Frații lui veneau și râdeau de dânsul: "Cum ai să poți tu duce până la mare, pe umerii tăi, această luntre?" Iar el le răspundea: "Așteptați s-o sfârșesc și veți vedea". Într-adevăr, cum sfârși de lucrat luntrea, *Quat* își urcă înăuntru soția și toate viețuitoarele insulei, de la cea mai mare până la cea mai mică. Atunci începu o ploaie atât de puternică, încât apa acoperi insula și luntrea lui *Quat* ajunse la mare. De atunci el nu mai fu văzut și indigenii îl așteaptă și astăzi, pentru că *Quat* luase - cred ei - tot ceea ce era mai bun pe insulă.

Legendele diluviene în America

Atât în America de Sud, în Mexic, în America Centrală, cât și în cea de Nord - se găsesc grupuri de versiuni diluviene care trădează aceleași izvoare. Foarte multe legende nu sunt decât variantele unui tip original, a cărui reconstituire nu e greu de îndeplinit. Se întâlnesc și versiuni care păstrează urmele unor influențe creștine recente. Ele nu sunt altceva decât opera misionarilor catolici sau protestanți. Cea mai mare parte, însă, e alcătuită de legende autohtone care povestesc un potop pricinuit de cauze ciudate. Cauzalitatea aceasta stranie constituie unul din aspectele caracteristice mentalității primitive. În ceea ce privește construcția acestor legende diluviene culese în Noul Continent, ea nu se deosebește de cea a tuturor legendelor aparținând grupărilor omenești așa numite "sălbatică". Se întâlnesc, adică, aceleași elemente disparate, același mozaic de episoade adunate și contopite ca să dea un tot. E așa numita "sudare" a miturilor și legendelor, specifică tuturor popoarelor în stare de primitivitate, fenomen care mai ființează și astăzi.

O tradiție diluviană însemnată e aceea povestită în sec. XVI de călătorul francez André Thenet lângă capul Frio (Brazilia) și publicată în a sa *Cosmographie Universelle* (1575). Indigenii afirmă că potopul a luat naștere din cearta celor doi frați ai vrăjitorului Sommay, *Tamendonar* și *Aricont*.

Cel dintâi, fire războinică și hrăpăreață, amenință pe fratele său și-i lovi ușa casei cu mâna unui dușman ucis de el. În acea clipă, însă, casa și întreg satul fu ridicat la cer, iar cei doi frați rămăseră pe pământ. Tamendonar lovi furios cu piciorul și atunci începu să izvorască o apă mare, care nu întârzie să acopere pământul. Cei doi frați se refugiară pe cel mai înalt pisc, apoi se urcară - împreună cu soțiile lor - în vârful unor arbori peste măsură de înalți. De acolo, zvârlind fructe în valuri, își puteau da seama dacă apele scad sau nu. Indienii cred că în acest potop s-au înecat toți oamenii și că pământul n-a fost apoi populat decât cu descendenții celor două familii.

Se mai găsesc și alte versiuni ale acestei legende. Tradiții întrucâtva diferite au triburile Caingang sau Koroado, Caraya (Brazilia), Paumari, Abederi, Catahuișo - toate din America de Sud. Cei din tribul Murato povestesc că potopul a fost pricinuit de mama unui crocodil, care se prinsese în undița unui pescar. De furie, acesta începu să bată apa cu coada, acoperind tot pământul.

În Guiana engleză, la tribul Ackawoi, circulă o foarte amănunțită poveste diluviană, după care potopul a fost pricinuit din curiozitatea unei maimuțe. E vorba de fiul Marelui Spirit, *Makunaima*, anume *Sigu* - care voia să taie cu ajutorul multor vietuitoare un colosal arbore, pe care creșteau toate vegetalele de pe fața pământului. În interiorul acestui arbore era o cantitate nemăsurată de apă, în directă legătură cu izvoarele tainice din centrul pământului. Sigu avu grijă să acopere gura izvoarelor cu un coș de nuiele, dar maimuța - socotind că sub coș se va afla ceva ascuns - îl răstoarnă, dezlănțuind potopul. Legenda se mai continuă cu nenumărate alte amănunte.

După istoricul spaniol Herrera, indienii de altădată spuneau că, după tradiția moștenită de la strămoșii lor cu mult înainte de orice Inca (de atunci când țara era încă mult locuită) s-a petrecut un mare potop: mara trecu malurile, pământul fu acoperit cu apă și toți oamenii pieriră. Indienii Guanica, cei care locuiesc valea Xaxuci, mai spun că mulți rămăseseră în scorburile munților și că ei repopulară țara.

Indigenii din Țara Focului cred că potopul a fost pricinuit de căderea Soarelui în Mare.

Mexicanii pomenesc de *Coxcox* și de femeia sa *Xochiquetzal*, care s-au mântuit, într-o corabie, din potop. Tradițiunea aceasta poate să fie o influență a misionarilor creștini (clavigero). Tlaxcalanii credeau că oamenii care au scăpat cu viață din potop au fost transformați în maimuțe, dar și-au recăpătat, puțin câte puțin, graiul și rațiunea.

Și în provincia Michoacan (Mexic) există o tradiție diluviană. *Tezpi*, împreună cu femeia și copiii săi, se urcă într-o corabie, de cum începu potopul. Alte triburi din America Centrală au legende mai complicate. Unele din ele sunt destul de interesante și pitorești - dar spațiul și orânduiala ciclului nostru mitografic ne împiedică să le traducem în întregime. Cei care sunt dornici de amănunte în această privință pot consulta cartea citată a lui Girard, lucrarea lui Frazer (ed. mare, în patru vol.), "Christus" (imensă colecție de istoria religiunilor de aproape 1400 pagini, publicată sub direcția lui J. Huby și care e înzestrată cu un capitol special asupra religiei mexicanilor), precum și cunoscuta operă a lui H. Beuchat: *Manuel d'ozcheologie americaine* (Paris, 1912).

Acum să ne reîntoarcem la legendele diluviene din America de Nord. Tribul *papago* păstrează amintirea unui potop din care nu au scăpat decât *Montezuma* și tovarășul său. *Prima*, un trib vecin, povestesc că potopul a fost vestit de trei ori, într-o noapte, unui profet, care n-a vrut să asculte și și-a găsit astfel moartea. Alte triburi povestesc legende asemănătoare, cu oameni care nu s-au mântuit decât refugiindu-se pe înălțimi. Colecția versiunilor culese numai din America de Nord e voluminoasă. Noi nu putem însă întârzia mai mult asupra-le.

După cum vom vedea în articolul concludent, mai toate aceste legende se datoresc unor inundații ale mării, pricinuite de cutremure sau manifestări vulcanice. Ele sunt destul de răspândite, găsindu-se atât în Țara Focului, cât și în Groenlanda.

Potopul în Egipt ?

E curios că nu s-au găsit în Africa decât foarte puține legende diluviene. Dar și acestea sunt socotite drept influențe creștine, cum e cazul cu versiunea potopului din "Guineea septentrională". În Africa de Sud, misionarul Robert Moffat a descoperit că legendele diluviene din partea locului au izvorât din povestea unui alt misionar mai vechi, Schmelen. "Asemenea povești, adaugă dr. Moffat, auzite la origine într-o misiune sau învățate de vreun călător credincios, sfârșesc prin a se amesteca și a se transforma sub înrăurirea spiritului păgân, în așa fel încât să semene izbitor cu tradițiile indigene."

Alți misionari, ca Roscoe, n-au găsit în Africa Centrală nici o urmă de asemenea tradiție. Germanii au crezut că au descoperit versiuni diluviene în Africa răsăriteană, dar ele s-au dovedit a fi numai simple variante ale povestirii biblice.

În Egiptul antic nu s-a găsit tradiția potopului. Afirmația e făcută de unul din cei mai mari egiptologi, Flinders Petrie. Totuși, mai încăp îndoieli și iată din ce pricini. În Egipt, unde revărsările periodice ale Nilului aduceau fericirea indigenilor și au făcut posibilă o civilizație atât de completă și de originală - nu se putea concepe "un potop", o pedeapsă divină manifestată printr-o abundență de ape.

În mintea egipteanului, abundența apelor era sinonimă cu revărsarea Nilului, deci cu belșug și cu bună voie. Nu se putea concepe deci o pedeapsă universală prin ape. Cel puțin așa crede Vigouroux (*La Bible et les découvertes modernes*, tom I).

Și atunci, iată un "poto" egiptean fără ploi și fără revărsări - găsit într-o inscripție de pe mormântul lui Seti I, inscripție care pare c-a făcut parte din cărțile magice ale lui Thot.

"Spus de Rā lui Num: Tu, mai marele zeilor din care sunt născut și voi, zei străvechi - iată oamenii zămisliti din mine însumi; ei rostesc vorbe împotriva mea, spuneți-mi ce veți face în împrejurarea aceasta. Iată, am așteptat și nu i-am omorât înainte de a auzi cuvintele voastre.

Spus de Majestatea Num: Fiul meu Rā, zeu mai mare decât cel care l-a făcut și cel care l-a creat, cu rămân plin de teamă în fața ta; tu însuși să cugeți în însuși, asupra celor ce ai de făcut. Spus de Majestatea Rā: Iată, ei o iau la goană în țară, și sufletele lor sunt înspăimântate... Spus de zei: Fața ta să o îngăduie și să se lovească oamenii aceștia care uneltesc lucruri rele, dușmanii tăi și nimeni să nu rămână dintre ei..."

O zeiță, al cărei nume e pierdut, dar care se arată sub forma lui *Hathor* pleacă: "Și iată că timp de multe nopți calcă în picioare sângele lor, până la orașul Heracleopoles".

După pedeapsa aceasta crudă, Rā își uită mânia. Se așază fructe în vase rotunde, pline cu sângele oamenilor și se face băutură în șapte mii de ulcioare. Atunci Rā fu pe deplin mulțumit. "Spus de Majestatea Rā: E bine aceasta: am să protejerez oamenii din cauza aceasta". Apoi, mai departe: "Spus de Rā: ridic mâna, în privința că nu voi mai omori oameni".

Inscripția de pe mormântul lui Seti I e foarte interesantă, iar explicația lui Vigouroux destul de abilă. Episodul cu zeița - călău îndeplinind ordinele lui Rā - răzbunător - nu poate fi totuși socotit un episod diluvian. Elementul de căpetenie din ciclul legendar al potopului e "apa", care nu vine întotdeauna ca o

pedeapsă, ci, câteodată, la popoarele necivilizate, la care nu e dezvoltată cauzalitatea cu năzuinți morale - și ca urmare a unei întâmplări mai mult sau mai puțin justificate. Iar acest element, apa, negăsindu-se în legenda egipteană - fie datorându-se aceasta cauzei găsite de Vigouroux, fie alteia - suntem nevoiți să admitem, ca și majoritatea orientaliștilor, că în Egipt nu a existat o legendă diluviană propriu-zisă.

Iar generalizând, putem spune lucrul acesta despre Africa întreagă.

Privire generală asupra insulelor și arhipelagurilor asiatice

După atâtea peregrinări prin țărâhuri depărtate și prin civilizații de mult apuse, se cuvine să ne oprim o clipă și să încercăm a cuprinde într-o singură privire toate miturile și legendele referitoare la potop, pe care le-am cercetat în douăsprezece articole. Nu e vorba de o nouă analiză, nici de o repetiție rezumată a celor spuse pe larg până acum. Ci năzuim să fixăm câteva puncte de orientare în ciclul diluvian, puncte care să lămurească și să motiveze în același timp aceste douăsprezece articole.

N-am atins decât în treacăt, până acum, originea naturală a potopului. Aici e locul să revenim mai pe larg asupra-i.

Vom proceda cu metodă.

1. *În insulele și arhipelagurile asiatice sau europene, cât și pe coastele joase - americane sau australiene - s-au alcătuit legende diluviene în urma inundațiilor marine.*

2. *În câmpiile joase, vecine, cu lacuri mari, tradiția potopului a luat naștere din revărsările acestor lacuri. Lacul Copais din Grecia a dat naștere legendei lui Ogyges.*

3. *Ploile torențiale, unite cu inundațiile fluviilor au pricinuit și ele asemenea legende. Un exemplu bine cunoscut e tradiția diluviană sumeriană, care s-a transmis apoi la chaldeenii și evreii și a influențat pe indienii. După acest tablou succint al cauzelor, să trecem la fugara reamintire a legăturilor dintre aceste legende.*

Majoritatea legendelor diluviene din cele cinci continente sunt autohtone. Sub forma în care le avem astăzi, însă, câteva din ele nu mai păstrează puritatea originară, ci au fost influențate de un izvor semit: cel biblic. Așa, de pildă, în India poate au fost legende și tradiții diluviene locale. *Versiunile scrise* pe care le cunoaștem, însă, mărturisesc o înrăurire semită: atât prin legenda biblică a lui Noe, cât și prin mitul chaldeeian al lui Ut-Napiștim și al zeului Ea.

În America, Asia insulară și răsăriteană, Oceania - s-au alcătuit legende diluviene. Unele din ele au fost atinse de povestirea biblică, ajunsă prin misionarii creștini.

Grecii au avut câteva legende originale referitoare la potop. În epoca alexandrină, însă, și chiar mai înainte, aceste legende au început a fi influențate de tradițiile semite. Totuși, nu se poate susține că legendele grecești diluviene sunt copiate după cele semite: acestea din urmă n-au făcut altceva decât să modifice tradițiile autohtone cu mult mai vechi; de altfel, după cum s-a văzut, tradițiile grecești își găsesc o firească explicație științifică.

Problema înrudirii diferitelor legende semite, cu toate că nu e pe deplin lămurită, poate, totuși, căpăta un răspuns. S-a dovedit existența unui foarte vechi *izvor sumerian* care a influențat atât religia sumeriană, cât și pe cea ebraică. Această influență s-ar fi petrecut cam în felul următor. Sumerienii au împrumutat tradiția diluviului cuceritorilor lor *semiti*, care se cunosc cu numele de accadieni. Când aceștia i-au asimilat complet, dând naștere poporului chaldeeian, și când cetatea *Babilon* a câștigat totala preponderență, întinzând asupra întregului norod numele său - legendele luate de la sumerieni nu s-au pierdut, ci au contribuit în bună parte la alcătuirea *religiei chaldecene*. Tot aceste elemente religioase *sumeriene*, care au alcătuit religia chaldeeiană, au influențat și asupra viitoarei *religii elenice* (să nu uităm că evreii au petrecut la începutul

istoriei lor mulți ani împreună cu chaldeenii, în țara Ur, de unde i-a scos Abraam). Una din aceste influențe e *legenda lui Noc*, de origine pur sumeriană. Sau, se poate admite că evreii n-au fost influențați direct de vechiul izvor *semit* care împrumutase în bloc toate credințele *sumeriene* - ci au cunoscut numai o formă evoluată și schimbată a acestui vechi izvor: anume *religia chaldeeană*.

În orice caz, e fapt sigur că toate popoarele vecine civilizației *sumero-accadiene* au fost influențate de concepțiile acesteia, fie religioase, fie științifice. Un exemplu a fost India. Altele se găsesc din belșug la noroadele de pe coasta asiatică sau la triburile bine orânduite, din interiorul Asiei Mici.

Or mai fi și alte lucruri de spus, dar caracterul revistei nu le îngăduie. Ar trebui să folosesc prea mult spațiu și prea multă erudiție întru expunerea lor. De altfel, când vom cerceta alte probleme din istoria religiunilor orientale, vom avea prilejul să mai completăm multe idei pe care - ca să nu rupem unitatea ciclului - am fost nevoiți să le lăsăm poate nedeplin lămurite.

Gândul meu ar fi fost să redau mai sistematic seria de articole asupra religiilor orientale, dar faptul că am pornit de la *Epopcea lui Ghilgameș* m-a împiedicat să-l realizez. Aș fi voit să cercetez mai întâi *Cosmogonia popoarelor orientale*, apoi *Facerea Omului*, apoi *Mituri cu Supra-Oameni* și, la sfârșit, *Mituri cu zei*. Până acum n-am studiat complet decât un singur ciclu: *Potopul*. Am trecut deci peste ciclul *Cosmogoniilor*, din care n-am scris decât *Cosmogonia Chaldeeană*. Acum voi începe publicarea câtorva mituri de *Oameni și Zei*, rămânând ca orânduiala sistematică să se facă tocmai la sfârșitul întregului grup de cicluri care coprimd *Miturile și legendele Orientale*.

Ogyges și Dardanus

Ogyges era socotit cel dintâi rege al Beoției și era neuitat în amintirea grecilor prin faptul că, în vremea sa, apele Oceanului rupseră zăgazurile și acoperiră Peninsula. Legenda aceasta poate să aibă o temelie de adevăr, pentru că în provincia Beoția există un lac, *Copais*, despre care se știe că se revărsa deseori, împânzind cu apele sale întreaga câmpie. Nu e exclus ca aceste evenimente reale să fi crescut în imaginația populară și să fi luat proporții de mit.

Același lucru și cu Dardanus, un rege din Arcadia care a fost izgonit de potop tocmai până la insula *Samotracia*. În provincia Arcadia curge fluviul *Ladon*, cunoscut în antichitate prin multele și neînduratele sale revărsări. Paralel cu această versiune a lui Dardanus, există o alta, după care potopul surveni nu în Arcadia, ci în Samotracia, izgonind de aici pe Dardanus până la muntele Ida, unde regele arcadian clădi cetatea Dardania sau *Troia*.

Samotracienii țineau foarte mult la această cinste a primului potop, dar afirmau că el nu s-a desfășurat prin ploi, ci printr-o revărsare cumplită a Mării Negre asupra Mediteranei. După credința lor, digurile ce despărțeau aceste două mări au fost nimicite, alcătuind Bosforul și Dardanelele, după ce amenințaseră la început să înghită multe insule din Marea Egee.

Știința modernă nu contrazice această tradiție a samotracienilor. Toți marii geologi și învățați care s-au ocupat de această chestiune - Lyell, Quatrefages, Huxley, Lubock, etc. - afirmă că comunicația între Marea Neagră și Mediterană s-a făcut într-o epocă (*pleistocen*) când existența omului în Europa e pe deplin dovedită. Deci n-ar fi exclus ca să se fi transmis, în amintirea popoarelor ce locuiau din timpuri îndelungate țărmurile ambelor mări, acest groaznic eveniment care a schimbat fața omenirii. Numai aici intervine o obiecție. Geologii adaugă că eroziunea Bosforului și a Dardanelelor s-a petrecut într-un foarte lung timp. Țărmul a fost mâncat de ape puțin câte puțin, așa încât nu a putut izbi mințile oamenilor, n-a putut da naștere unui mit. Nivelul acestor două mări n-a fost egalat printr-o catastrofă, ci, dimpotrivă, printr-o muncă de mii de ani ale cărei rezultate nu puteau fi observate într-o generație. Frazer, după ce inseră toate aceste obiecțiuni geologice (*Le folklore dans l'ancien Testament*), aduce altă ipoteză.

"Astfel, în loc de a presupune că tradiția samotraciană perpetua amintirea reală a unei vaste inundații pricinuită de deschiderea Dardanelelor, pare mai sigur să credem că această poveste a potopului reprezintă ipoteza vreunui filosof primitiv, care ghici originea strâmtorii fără să-și poată închipui extrema încetineală cu care natura a procedat ca s-o scobească. De fapt, eminentul fizician Strabon, care urmă în 187 în. Chr. lui Theofrast ca șef al peripateticienilor, susținea această părere numai din motive teoretice: el nu invoca nici o tradiție antică, ci se întemeia pe observațiunile ce le făcuse asupra configurației Mării Negre. Remarca că marile fluvii cărau în fiecare an mari cantități de nămol în Pont-Euxin și conchidea că, fără Bosfor, bazinul acestei mări ar fi fost umplut după câțva timp. El bănuia apoi că altădată aceleași râuri și-au făcut drum în Bosfor, îngăduind apelor lor să se scurgă mai întâi în Propontida, apoi de acolo, prin Dardanele, până în Mediterana. Gândeа că Mediterana fusese de asemenea o mare interioară și că unirea cu Atlanticul nu

fu operată decât de apele grămadite, care își deschiseseră o trecătoare prin strâmtoarea Gibraltarului (Strabon, I,2,4). Putem încheia din aceasta că pricina invocată de samotracieni ca să explice potopul pornea mai degrabă dintr-o ingenioasă speculație spirituală decât dintr-o tradiție antică.

Sunt motive care ne fac să credem că istoria potopului pe care grecii îl leagă de Deucalion și Pyrrha să nu fie tocmai reminiscența unui eveniment real, cât o ipoteză întemeiată pe observațiunea anumitor fenomene fizice”.

Argumentele ilustrului mitograf sunt juste și ispititoare. Cu toate acestea, noi rămânem la vechea explicație dată de samotracieni. Ne închipuim că în ziua când cele două mări s-au unit - cu toate că munca depusă de ape, de mii de ani trecuse neobservată până atunci - s-au dezlănțuit destul de mari inundații pe insulele din Egee, ca să poată da mai târziu naștere legendelor diluviene. Știm că Marea Neagră avea un nivel mai ridicat ca cel al Mediteranei, așa încât numai această contopire furioasă a putut produce un înfricoșător învălmășag de ape⁵¹.

Sfârșind acum legendele potopului existente în Grecia antică, e necesară o sumară concluzie. Am văzut că legenda lui Ogyges se datorește, probabil, unei revărsări a lacului Copais; că aceea a lui Deucalion nu e decât o versiune poetică mai recentă și mai complicată, tot a unui asemenea eveniment colorat în ultimele veacuri de influențe semite (Plutarh). În ce privește legenda lui Dardanus, se potrivesc mai multe explicațiuni. Dacă legenda e arcadiană, atunci de bună seamă că originea ei trebuie s-o căutăm într-o revărsare a fluviului Ladon. Dacă, dimpotrivă, ea e originară din Samotracia, într-o amintire foarte veche a contopirii apelor Mării Negre cu cele ale Mediteranei - după ipoteza lui Frazer - într-o observație naturală, atunci ea e datorită cu siguranță filosofilor indigeni.

Turnul lui Babel

Oamenii din toate timpurile și de peste toate locurile s-au întrebat care să fie pricina nepotrivirii graiurilor. Și mai toți au găsit că ea nu poate fi decât o pedeapsă dumnezeiască, care a lovit în vechile timpuri strămoșii.

Explicația dată de Biblie e cunoscută tuturor. Autorul afirmă că "era în tot pământul o limbă și un glas tuturor. Și a fost după ce au purces ei de la Răsărit, au aflat câmp în pământul Senaar și au descălecat acolo. Și a zis omul către vecinul său: Veniți să facem cărămizi și să le ardem în foc; și le-a fost cărămida în loc de piatră și lutul le era în loc de var. Și au zis: veniți să ne zidim nouă cetate și turn, al căruia vârf să fie până la cer; și să ne facem nouă nume mai înainte de ce ne vom risipi pre fața a tot pământul. Și s-au pogorât Domnul să vadă cetatea și turnul, care zideau fiii oamenilor. Și au zis: iată un neam este și o limbă tuturor; și aceasta au început a face și acum nu vor înceta dintr-acele toate câte se vor apuca a face. Veniți și pogorându-ne să amestecăm acolo limba lor, ca să nu înțeleagă nici unul glasul de aproapele său. Și i-a împrăștiat pre ei Domnul de acolo preste fața a tot pământul; și au încetat a zidi cetatea și turnul. Pentru aceea s-a chemat numele locului aceluia *amestecare*, că acolo au amestecat Domnul limbile a tot pământul" (*Geneza*: XI, 1-10).

S-a crezut mult timp că acel turn al lui Balul nu e decât un produs al imaginației poporului evreu, fără nici o temelie reală. Descoperirile arheologice din secolul trecut au dovedit însă tocmai contrariul. S-au scos la iveală, în apropierea Babilonului, două mari temple ale căror construcții gigantice ar fi putut impresiona pe copiii lui Israel, dând naștere legendei lui Balul. Să amintim câteva date. Evreii s-au despărțit de babilonieni pe la anul 2000 î. Chr.; mulți orientaliști creștini susțin chiar că *Amphrael*, regele de care pomenește Abraam, nu e altul decât vestitul *Hammurabi* (2123-2083, după King). Abraam a pornit cu norodul lui din cetatea Ur, pentru ca să emigreze în pământul Canaan. Or, ceea ce e interesant, există în Ur ruinele unui templu măreț, care a rămas, fără îndoială, multă vreme în amintirea emigranților. Templul acela nu era sfârșit și părea mai mult o ruină monstruoasă. Fantezia evreilor ar fi ajutat ulterior să se găsească o pricină acestei părăsiri a lucrărilor de construcție. Templul a rămas neisprăvit pentru că voise să înfrângă voința Domnului; prin proporțiile sale se aducea o sfidare Dumnezeirii; de aceea el n-a putut fi sfârșit și constructorii săi au fost pedepsiți.

Dar se mai pot da și alte explicații originii materiale a turnului lui Balul. Pomeneam mai sus de cele două gigantice temple din apropierea Babilonului. Poate aici se găsește ipoteza cea bună; pentru că Babel e numele ebraic al lui Babilon. Interpretarea acestui cuvânt prin verbul ebraic *bâlal* (în arameeană *balbel*), care înseamnă *a confunda* nu e cea justă. Orientaliștii Schrader, Skinner, Driver socotesc că *Bab-il* sau *Bab-ilû* - cum se găsește scris pe inscripții - înseamnă "Poarta - lui - Dumnezeu". Întreaga lume savantă a dat dreptate acestei interpretări.

Unul dintre temple se află chiar în ruinele vechiului Babilon; celălalt, peste fluviu, la vreo 13 km, în localitatea *Borsippa* (Frazer: *Le folklore dans l'Ancien Testament*). Amândouă sunt tot atât de falnice, așa încât amândouă ar fi putut impresiona pe evrei la plecare. Aceștia fuseseră uluiți de infernalul amestec de porturi, obiceiuri și graiuri din monstruosul Babilon. Viața simplă, rudimentară, naivă a evreilor era cu totul deosebită. Când au plecat, îndreptându-se către

"pământul fâgăduinței", imaginea Babilonului a crescut în mintea urmașilor, ajungând să simbolizeze cuibul păcatelor și locul unde Iehova a pedepsit pe cutezătorii zidari, amestecându-le limbile.

Tradiția ebraică, Talmudul și cronica vestitului rabin medieval Beniamin din Tudela socotesc drept Turn al lui Babel templul babilonian din *Borsippa*. Părerea aceasta mai e îndreptățită și de inscripția în cuneiforme descifrată de Oppert în 1857, în care se vorbește cum Nabucodonosor a reparat vechiul templu din Borsippa. "Templul celor șapte lumini ale pământului și de care se leagă cele mai străvechi amintiri din Borsippa fu zidit de un rege din vechime (de la care se numără 42 de vieți omenești) care, însă, nu-l ridică până în vârf. *Oamenii l-au părăsit în zilele potopului în dezordine, rostind cuvintele*" (Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*). Inscripția aceasta e foarte importantă. În ceea ce privește propoziția subliniată de noi, există îndoieli: Oppert a fost acuzat că n-a citit exact. Rowlinson, Fox Talbot și Schrader citesc *Yumi ruquti* ("din zile depărtate"), în loc de *Yum riqi* ("din zilele potopului"). E un semn cuneiform - pe care nu-l reproduc aici - și care poate avea valoare silabică sau ideografică. Poate însemna multe lucruri: măsură terestră, viață lungă de om, o măsură pentru timp, lungime, etc.

În tot cazul; inscripția lui Nabucodonosor nu dovedește că templul din Barsippa are o extraordinară vechime și că ruinele lui au putut influența legenda ebraică a turnului lui Babel. În același timp, se insinuează că și babilonienii cunoșteau versiunea turnului, în urma căruia s-au despărțit limbile oamenilor. Mai mult încă: există inscripții foarte vechi care mărturisesc pentru realitatea acestor legende la babilonieni.

Încheind scurtele note asupra turnului lui Babel, amintim cetitorilor că se mai găsesc și în alte părți legende de acest fel. Multe triburi sălbatice au inventat, ca să-și poată lămuri deosebirile ce se află între graiurile omenești. Ceea ce dovedește că și turnul lui Babel este o legendă ce aparține folklorului întregii umanități.

3. TEROAREA TIMPULUI

Fragmente nefilosofice

Cu câtă melancolie se citesc lucrările de știință și critică erudită mai vechi de 50 de ani. Cu cât sunt mai exacte, mai riguros științifice, cu atât sunt mai melancolice. Îmi vine să cred câteodată că, din toată această grămadă de lucruri exacte, științifice, *adevărate*, nu se alege nimic; și nu se alege nimic cu cât sunt mai riguroase. O carte științifică în care supraviețuiesc anumite neadevăruri de bază, anumite sentimentalisme structurale, o voință personală de a interpreta lumea sau istoria - are mai multe șanse să intereseze, peste 50 sau o sută de ani, decât o carte cinstită sau perfectă. În istorie, mai mult decât în literatură, o carte supraviețuiește nu prin adevărurile ei - ci prin valoarea umană, personală a autorului. Lucrarea voluminoasă a contelui Gobineau, *Sur l'inégalité des races humaines*, n-a fost niciodată o carte riguros științifică acceptată de savanții specialiști, deși dovedea o erudiție prodigioasă pentru vârsta autorului. Totuși, această carte se mai citește și astăzi, pentru ceea ce ascunde ea personal și temperamental - nu pentru "adevărurile" ei. De la apariție și până astăzi au apărut cel puțin cinci cărți de epocă, asupra aceluiași subiect, cinci cărți riguroase, științifice, adevărate, obiective - care și-au trăit traiul lor de 15-20 de ani și-au sombrat apoi pentru totdeauna. Au fost înlocuite cu altele.

Cazul *Istoriei critice* a lui Hasdeu e identic. O carte plină de ipoteze fantastice, cu intuiții de geniu, care n-a fost acceptată de știință nici în anul care a apărut, nici în urmă. Și totuși se citește: pentru Hasdeu, nu pentru "adevărurile" care le coprinde. "Adevărurile" acestea atât de schimbătoare, atât de perfectibile încât ajung uluitor de relative se găsesc la îndemâna oricui în ultimul manual, mai precis în ultima recenzie a acestei ultime ediții. Dacă ești un cetitor harnic și te grăbești să sfârșești cartea într-o lună de zile - poți fi sigur că stăpânești "adevărurile" în chestiune timp de câteva luni, poate chiar un an.

Sunt unele cărți care necesită atât de lungă maturizare, încât se învechesc și sunt depășite de știință înainte chiar de apariție. Cam astfel a fost cazul *Getice* lui Vasile Pârvan, lucrare genială care se va citi pentru Pârvan, nu pentru adevărurile sale, adevăruri an de an tot mai îndoielnice.

Nu rezistă, și în istorie, și în știință, decât cărțile personale, cărțile care trasează autobiografia eruditului sau a savantului. *Orpheus*, manualul de istorie a religiilor al lui Solomon Reinach este o carte profund cronată, superstițioasă, personală; o apologie a toleranței, a libertății individuale; o teorie cu desăvârșire fantastică a originilor religiilor; și totuși, se citește și astăzi. Pentru că e scrisă personal și temperamental. Pentru că afirmă o atitudine greșită, strâmtă - dar o atitudine. Știu zece manuale contemporane cu *Orpheus*, infinit superioare, care astăzi sunt deja învechite. Peste zece ani nu le va mai citi nimeni.

Istoria e o voluptate foarte înșelătoare și o disciplină care nu-și salvează niciodată pe cei mai riguroși aderenți. Istoria nu ajută să supraviețuiască decât

pe cei care o fac, nu și pe cei care o cercetează obiectiv. Cu cât ești mai obiectiv, cu atât ești mai trecător, mai muritor. Subiectivitatea, voința personală, elanul temperamental - numai acestea sunt păstrate în istorie. Obiectivitatea era recompensată, în serie lungă, numai în alte timpuri, când nu ajunsese "disciplină științifică", nu erau mijloace de informație, nu existau biblioteci cu milioane de volume.

Un istoric poate fi cetit, de către cei care vin din urmă, numai dacă a adăugat ceva vieții, istoriei concrete și numai dacă a avut o personalitate vie, dacă a izbutit să violenteze lumea din jurul lui sau s-o refracte puternic prin cristalul personalității sale.

Pentru că viața a obținut înscăunarea criteriului "obiectivității" ca singurul criteriu pentru aflarea adevărului - se răzbună anihilând pe toți onestii lucrători obiectivi, pe toți martirii rigurozității probe și științifice și păstrând în armonia ei vie numai pe marii subiectivi, pe oamenii care au tratat istoria și știința paradoxal, fantastic, personal.

Este un ritm pe care ar trebui să-l studieze toți acei care vor să înțeleagă ceva din rostul istoriei în cultura europeană.

Destinul culturii românești

Puține neamuri se pot mândri că au avut atâta noroc în Istorie, ca neamul românesc. Ca să putem înțelege destinul culturii românești, trebuie să ținem mereu seama de vitregia Istoriei Românilor. Am fost așezați de soartă la frontierele răsăritene ale Europei, pe ambele versante ale *ultimilor munți europeni*, Carpații, de-a lungul și la gurile celui mai mare fluviu european, Danubiul. Traian ne-a predestinat drept popor de frontieră. Ocuparea și colonizarea Daciei a însemnat acțiunea de expansiune *cea mai răsăriteană* pe care a încercat-o Imperiul roman în Europa. Într-un anumit fel, și geografic și cultural, dincolo de Bug, Europa încetează: romanitatea - cu tot ce reprezenta ea ca sinteză și moștenire a marilor civilizații maritime și continentale care o precedaseră - n-a izbutit să se întindă mai la răsărit de Bug. De acolo înainte începe o altă geografie, și o altă civilizație; care poate fi foarte interesantă, dar care nu mai aparține Europei, ci acelei forme istorico-culturale pe care René Grousset o numea "Imperiul Stepelor". Peisagiile Europei sunt de o extraordinară varietate: aproape că nu există regiune în care peisagiul să nu se schimbe la fiecare sută de kilometri. România este ultima țară din Europa în care această constantă geografică se mai verifică. Dincolo de Bug, structura peisagiului se modifică din ce în ce mai încet; varietatea geografică e înlocuită cu monotonia nemărginitelor "pământuri negre" ale Ucrainei, care, pe nesimțite, se transformă în stepele Rusiei eurasiatice.

Aceste câmpii și aceste stepe au alcătuit din cele mai vechi timpuri drumul invaziilor asiatice către Europa. De cel puțin din mileniul I d. Chr., de la cimerieni și sciți, neamurile nomade eurasiatice se îndreptau spre Dacia pentru ca să-și poată face drum mai departe, către Grecia sau Italia. Inutil să amintim toate aceste năvăliri barbare. Destul să spunem că românii s-au alcătuit, ca națiune, în decursul nenumăratelor invazii care au urmat abandonării Daciei de către Aurelian, și că s-au constituit ca organizații statale independente puțin timp după năvălirea tătarilor, la începutul secolului XIII. Culturalicește, aceste năvăliri au fost de o cumplită sterilitate. Nici dacii, nici daco-romanii, nici românii n-au avut nimic de învățat de la acești nomazi răsăriteni. Nu există nici o comparație cu ceea ce a însemnat pentru viitorul Europei năvălirile germanice de la sfârșitul antichității. Afară de rare excepții - printre care trebuie amintiți, în primul rând, slavii - acești barbari răsăriteni nu ocupau teritoriile cucerite; se mulțumeau să le devasteze. Astfel că rezistența - de multe ori pasivă - în fața năvălitorilor, nu s-a soldat cu nici un beneficiu cultural pentru strămoșii noștri. Singurul aport pozitiv l-a adus, indirect, marea invazie tătărească; dar el e de ordin istoric, iar nu cultural. În urma catastrofei provocată de năvălirile tătarilor, românii au constituit primele organizații statale majore.

Destinul a făcut ca, o sută cincizeci de ani după năvălirile tătărești, o altă nouă și masivă expansiune asiatică să aibă loc în Europa răsăriteană: este apariția turcilor otomani, care ocupă fulgerător statele balcanice și încearcă să-și deschidă drum spre inima Europei îndreptându-se spre Dunăre. De la apariția turcilor otomani în orizontul istoriei românești, românii împreună cu vecinii lor, sârbii, ungurii și polonezii, dar mai mult ca ei, pentru că se aflau chiar în drumul turcilor - românii au fost confiscați, timp de aproape patru secole, de ingrata misiune de a rezista, a hărțui și a istovi puternicele armate otomane. Lupta aceasta necontenită și fără glorie - cum nu se află decât rareori în

Occident - a echivalat cu o înspăimântătoare hemoragie. Fără îndoială că rezistența românilor și a vecinilor lor dunăreni a făcut posibilă salvarea Occidentului. În cele trei secole care s-au scurs de la bătălia de la Nicopole la asediul Vienei, Occidentul a avut răgaz să se întărească și să se pregătească de contraofensivă. Când, după înfrângerea rezistenței românești, otomanii au ajuns la Viena și au asediat-o, în 1683, era prea târziu. Ei înșiși erau istoviți de cele trei secole de luptă, și de atunci au fost siliți să se retragă treptat din Europa. În treacăt fie spus, sacrificiul de sânge și de spirit al popoarelor din răsăritul Europei n-a fost încă valorificat de către conștiința istoriografică a Occidentului.

Este suficient să reamintim în liniile ei mari istoria României, pentru a înțelege de ce românii n-au putut face cultură în sensul occidental al cuvântului; de ce, adică, n-au putut înălța catedrale masive și numeroase, de ce n-au zidit castele și burguri de piatră, de ce n-au adunat comori de artă, n-au scris prea multe cărți și n-au colaborat, alături de Occident, la progresul științelor și al filosofiei. În primul rând, pentru că n-au avut timp să facă toate acestea, pentru că *n-au fost lăsați* să le facă. Invaziile se succedau una după alta și oamenii nu numai că își părăseau satele ca să se retragă în munți, ci le și ardeau în urma lor. Orașele au fost necontenit devastate și incendiate până la începutul secolului XIX. E de mirare, totuși, că s-au mai păstrat câteva biserici și mănăstiri. Și frumusețea desăvârșită a acestor locașuri sfinte e cea mai bună dovadă de gustul artiștilor și voievozilor români. Dar, din tot ce s-a clădit în țările românești, a rămas foarte puțin. Mănăstirile erau bogate în manuscrise și cărți și mii de asemenea manuscrise și cărți, copiate și tipărite în mănăstirile românești, se găsesc astăzi în toate marile biblioteci ale lumii. Dar de toată această producție religioasă savantă s-a auzit prea puțin în Occident; ea, însă, circulă în toată Europa răsăriteană și în Orientul apropiat. După căderea Constantinopolului, țările românești au fost, multă vreme, izvorul cultural al întregului Orient creștin. Găsea acolo un "public" în aceeași situație ca și poporul românesc: terorizat de invaziile sau ocupația otomană, rupt de restul Europei libere și creștine, confiscat de o luptă zi de zi pentru supraviețuire. Într-un anumit sens, se poate spune că Evul Mediu s-a prelungit în Răsăritul Europei cu cel puțin trei veacuri. De aceea toată activitatea culturală scrisă care s-a desfășurat în Țările Românești s-a făcut în sensul în care se scriau cărțile în Evul Mediu: pentru întărirea sufletească a poporului și învățătura clericilor. Pentru acest motiv, în afară de câteva rare excepții, această producție culturală n-a interesat Occidentul: pentru că Occidentul depășise de mult Evul Mediu și nu se mai interesa decât de valorile create în conformitate cu noile canoane impuse de Renaștere. Or, din motive istorice lesne de înțeles, dar mai ales datorită structurii creștine și populare a spiritualității sale, România n-a cunoscut echivalentul Renașterii. Și atâta timp cât Occidentul a trăit în orizontul spiritual al Renașterii, el a rămas cu totul indiferent față de valorile culturale românești. Interesul Occidentului pentru România și celelalte popoare din Răsăritul Europei s-a trezit abia la începutul secolului al XIX-lea, când ciclul inaugurat de Renaștere a fost definitiv închis și a început "Eonul" naționalităților.

Înainte de a merge mai departe, aș vrea să deschid o paranteză privitoare la *tensiunea istorică*, prelungită timp de cinci secole, care a existat între români, pe de o parte, și tătari și turci pe de alta. Întocmai după cum daco-romanii, după părăsirea Daciei de către Aurelian, n-au avut norocul să cunoască *simbioza* cu popoarele barbare germanice, așa cum au cunoscut-o provinciile occidentale ale Imperiului, și care s-a dovedit a fi atât de fertilă pentru viitoarele creații istorice

și culturale ale Europei - tot așa românii n-au avut norocul unor adversari spiritualicește superiori sau măcar egali. Pentru a ne da seama de gravitatea acestui lucru, să ne amintim cazul Spaniei, care a cunoscut și ea o tensiune similară față de islam. Dar lupta Spaniei cu maurii a fost binevenită nu numai pentru clădirea caracterului spaniol, ci și pentru activitatea culturală. Spania a dat mult islamului iberic - dar a și primit de la el. Chiar atunci când nu se poate vorbi de o influență, ciocnirea între cele două spiritualități și cele două tradiții culturale a fost fertilă pentru fiecare dintre ele.

Cu totul altul e cazul României și al celorlalte țări care au purtat, secole de-a rândul, războaiele cu tătarii și cu turcii. În afară de câteva elemente lexicale, n-am luat aproape nimic de la acești adversari. Otomanii reprezentau în primul rând o putere militară și o administrație solidă. Rezistența împotriva lor a avut rezultate importante, dar de un cu totul alt ordin decât cele pe care le-au cunoscut spaniolii din lungul lor conflict cu maurii. Agresivitatea militară a otomanilor a solidarizat toate popoarele creștine din Europa Orientală; în asemenea măsură încât, în limba română, un "creștin" desemnează tot atât de bine un "român", un "om de omenie" și un "credincios" - în timp ce "păgân" înseamnă nu numai un ne-creștin, ci și un om fără nici o lege morală, un "strein" venit din altă lume și având cu totul alte obiceiuri. Iar cuvântul "turec" înseamnă în limba română un om care nu înțelege ce spui, care judecă după alte criterii și de la care te poți aștepta la orice. Intervenția otomanilor în orizontul istoric al românilor n-a rodit, deci, culturalicește; ea a făcut doar ca lumea să se împartă în două: pe de o parte "creștinii", adică oamenii de aceeași "lege" și "credință" - iar pe de altă parte "păgânii", "nelegiuții", "turcii".

Spre deosebire, însă, de islamul care, în primele secole ale Hegirei, își întindea vertiginos stăpânirea în Orient, pe țărmurile Mediteranei și în Iberia, convertind adesea cu forța populațiile subjugate - otomanii, ei înșiși convertiți destul de târziu la islamism, nu se amestecau decât sporadic în viața religioasă a popoarelor cu care se luptau. Astfel că, în afară de rari excepții, țările românești, ca și întreaga Peninsulă Balcanică, și-au putut păstra neștirbită credința strămoșească. Această toleranță religioasă a otomanilor a fost, fără îndoială, un mare bine. Dar, pe de altă parte, ea a avut și un aspect negativ. Lipsa de tensiune spirituală între cele două religii a împuținat posibilitățile de reînnoire și de noi sinteze culturale ale neamului nostru. Marile adversități religioase și ideologice sunt de obicei fertile spiritualicește pentru ambii adversari, și Occidentul catolic (ca și India brahmanică) datorește, indirect, rezistenței împotriva islamului, una din creațiile lui cele mai de seamă. Dar otomanii cu care se războiau strămoșii noștri nu erau maurii care au împodobit, au apărat și au plăns Granada. Față de primejdia pe care o reprezentau otomanii, românii s-au închis și mai mult în ei, s-au adâncit în propriile lor tradiții spirituale, care erau nu numai latino-bizantine, ci și pre-latine, adică geto-thracice. Rezultatul a fost că geniul popular, autentic românesc, a ieșit sporit din acest secular proces de interiorizare. Dar, evident, adâncirea propriilor tradiții spirituale n-a putut rodi decât pe nivelul creației populare, adică al folclorului. De abia de curând românii au cunoscut adversități istorice în care erau primejduite fie credința strămoșească, fie însăși ființa neamului. Or, asemenea adversități, cu toate durerile și pierderile de substanță pe care le-au adus, au fost, totuși, binefăcătoare. Ele au călit caracterul național și au grăbit procesul de luare la cunoștință a propriului destin istoric.

Adevărata primejdie începe, însă, pentru neamul românesc, abia după ocuparea teritoriului de către Soviete. Pentru întâia oară în istoria sa, neamul

românesc are de-a face cu un adversar nu numai excepțional de puternic, dar și hotărât să întrebuinteze orice mijloc pentru a ne desființa spiritualicește și culturalicește, ca să ne poată, în cele din urmă, asimila. Primejdia este mortală, căci metodele moderne îngăduie dezrădăcinările și deplasările de populații pe o scară pe care omenirea n-a mai cunoscut-o de la asirieni. Chiar fără masivele deplasări de populații, există primejdia unei sterilizări spirituale prin distrugerea sistematică a elitelor și ruperea legăturilor organice cu tradițiile culturale autentice naționale. Neamul românesc, ca și alte atâtea neamuri subjugate de Soviete, riscă să devină, culturalicește, un popor de hibrizi. Dar s-ar putea, totuși, ca această primejdie de moarte să se soldeze cu o extraordinară reacție spirituală, care să echivaleze cu instaurarea unui nou "mod de a fi" și să provoace, pe planul creației culturale, ceea ce a însemnat pe planul creației statale "descălecarea" de acum șapte veacuri, provocată de mara năvălire a tătarilor. După cum spuneam mai sus, fondarea statelor românești se datorește în bună parte exasperării produse de devastările tătarăști, care amenințau cu dispariția micilor formații politice autonome. S-ar putea ca ocupația sovietică și încercarea de desnaționalizare întreprinsă de ruși cu metode și mijloace făraonice, să însemne, prin contraofensiva spirituală pe care o provoacă, adevărata intrare a României în istoria culturală a Europei. Subliniez într-adins termenul *istoric*. Căci aproape tot ce a dat mai bun geniul românesc până în prezent l-a dat pe nivelul creației folklorice. Or, se știe prea bine, folklorul nu ține seama de istorie: dimpotrivă, o sabotează și o devalorizează. În orizontul spiritual care e propriu folklorului, istoria echivalează cu efemerul, nesemnificativul și iluzoriul. "Apa trece, pietrele rămân" este formula care rezumă cel mai pregnant punctul de vedere al geniului popular față de istorie. În perspectiva folklorului, Istoria e doar un șir de vane întâmplări, efemere și precare ca "Valurile" și "Apele". Semnificative nu sunt "Apele" în continuă devenire - ci ceea ce e greu, imobil, incompatibil: "Pietrele", imaginea arhetipală a realității ontologice prin excelență...

Accastă lungă paranteză - deschisă asupra lipsei de tensiune spirituală între otomani și români și închisă asupra primejdiei pe care o reprezintă ocupația sovietică, primejdie care, totuși, ar putea inaugura un nou "fel de a fi", în *istorie*, al romanității - această lungă paranteză nu ne-a depărtat, totuși, prea mult de subiect. Pentru că tocmai începusem să spunem că, datorită împrejurărilor istorice, românii au fost împiedicați să creeze pe niveluri culturale instaurate de Evul Mediu și desăvârșite de Renaștere. Capodoperele spiritualității românești aparțin folklorului; și deși România modernă a avut norocul să aibă un poet de geniu în Mihai Eminescu, totuși capodoperele liricii și baladei românești rămân poeziile populare *Miorița* și *Meșterul Manole*. Ceva mai mult: o bună parte din literatura română modernă s-a dezvoltat în prelungirea creației folklorice. Unul din rari autori români care pot fi numiți cu adevărat "clasici", Ion Creangă, se situează direct în universul folkloric. Asta face ca literatura română să prezinte, poate, singura excepție pe care o numără literatura europeană; aceea că *opera integrală* a unuia din clericii săi este accesibilă, și prin limbă, și prin orientare estetică oricărui țaran român; și când spunem "accesibilă" nu ne gândim la *lectură*, pentru că țaranul, chiar atunci când știe scrie și citește, rămâne totuși solidar cu literatura orală; or, opera lui Creangă poate fi ascultată și gustată de țărani cu aceeași bucurie cu care ei ascultă creațiile literaturii populare. E destul să ne amintim prăpastia care există între Racine, Montaigne sau Pascal și universul spiritual al țaranului francez, sau între opera lui Goethe și a lui Dante și universul țaranilor germani și

italieni, pentru a ne da scama de semnificația pe care o are cazul lui Ion Creangă pentru cultura românească.

N-am vrea să fim rău înțeleși. Constatând această prelungire a geniului folkloric până în literatura scrisă a sfârșitului secolului al XIX-lea, nu voim să facem apologia valorilor folklorice, opunându-le valorilor culturii savante. Dimpotrivă, dintr-un anumit punct de vedere, această solidaritate a unei părți din literatura românească modernă cu universul folkloric riscă să mențină anumite creații românești într-un provincialism cultural dăunător. Și aceasta nu pentru că folklorul ar fi, în el însuși, un mod inferior de creație, ci pentru simplul motiv că, datorită propriei istorii, Europa a depășit de mult modul de creație folkloric și a impus - nu numai sieși, ci și lumii întregi - modul de creație cult, adică, în primul rând, "expresia scrisă" - iar nu *orală*. În epoca imediat precedentă epocii noastre - și pe care am putea-o numi pozitivist-materialistă - solidaritatea cu universul folkloric constituie, chiar pentru o cultură europeană, modernă, o adevărată catastrofă. Dacă romantismul a provocat pretutindeni gustul pentru literaturile populare și "geniile naționale", pozitivismul, dimpotrivă, a izbutit să impună credința că toate aceste creații populare aparțin arheologiei spirituale, că ele fac parte din trecutul, pentru totdeauna abolit, al umanității europene și că, prin urmare, ele nu mai pot servi în nici un fel creațiilor culte. Cât timp a domnit în lume acest punct de vedere pozitivist și evoluționist, posibilitățile spirituale concentrate în tradiții folklorice nu aveau, am putea spune, nici o șansă de valorificare. Situația s-a schimbat, însă, în ultimii 40 de ani. Pe de o parte, Europa a cunoscut, și cunoaște încă, o autentică renaștere religioasă, în primul rând o reactualizare viguroasă a catolicismului și dogmele pozitivistice sunt astăzi desuete; iar pe de altă parte, Asia a intrat de curând în Istorie, și alte nenumărate popoare, culturalicește arhaice sunt și ele pe cale de a interveni în Istorie. Asta însă înseamnă că un dialog de la *egal la egal* va începe în curând între cultura europeană și celelalte culturi exotice și arhaice. Or, un lucru se știe: oricât de mult s-ar deosebi între ele, toate culturile extrac europene continuă să valorifice și să se inspire din "mituri" și folosesc ca instrument de cunoaștere, prin excelență, *logica simbolului*. Dacă dialogul care va începe între cultura europeană și celelalte culturi e menit să fie fecund, trebuie să se țină seamă de universurile spirituale ale non-europenilor. Și nu e deloc lipsit de semnificație faptul că, în ultimul timp, gândirea europeană a făcut extraordinare eforturi ca să înțeleagă simbolismul și să revalorizeze miturile și arhetipurile. Este ca și cum spiritul european ar fi presimțit, de vreo 30 de ani încoace, că mersul istoriei îl va obliga curând la un dialog liber și pe *picior de egalitate* cu celelalte spiritualități non-europene.

Deci, ca să revenim la cazul culturii românești, solidaritatea sa cu orizontul spiritualității folklorice nu mai poate fi considerată astăzi ca un impediment, ca o împuținare a posibilităților de colaborare cu adevărata cultură europeană "majoră". Dimpotrivă, această simpatie cu modurile de sensibilitate și gândire arhaice o face aptă, mai mult decât culturile occidentale, să înțeleagă situațiile spirituale ale lumii non-europene și să susțină dialogul cu această lume. Dar toate aceste posibilități aparțin viitorului apropiat. Să vedem deocamdată ce înseamnă propriu-zis solidaritatea cu universul folkloric și să ne întrebăm în ce măsură această solidaritate poate promova sau, dimpotrivă, limita posibilitățile de creație ale unui popor.

Spuneam adineaori că Istoria a silit neamul românesc să-și adâncească propriile sale tradiții - latine și pro-latine - împiedicându-l totodată să participe

la mișcarea culturală inaugurată de Renaștere și Iluminism. Construit în imensa lui majoritate din plugari și păstori, neamul românesc și-a concentrat forțele lui de creație aproape exclusiv în universul spiritualităților populare. Terorizat de evenimentele istorice, geniul neamului românesc s-a solidarizat cu acele realități vii pe care istoria nu le putea atinge: Cosmosul și ritmurile cosmice. Dar strămoșii românilor erau deja creștini, în timp ce neamul românesc se plăsmuia între catastrofe istorice. Așa că simpatia față de Cosmos, atât de specifică geniului românesc, nu se prezintă ca un sentiment păgânesc - ci ca o formă a spiritului liturgic creștin. Multă vreme s-a crezut că sentimentul Naturii și solidaritatea cu ritmurile cosmice trădează o spiritualitate necreștină. Prejudicata aceasta se datora unei insuficiente cunoașteri a creștinismului și îndeosebi a creștinismului răsăritean, care a păstrat în întregime spiritul liturgic al primelor veacuri. În realitate, creștinismul arhaic n-a devalorizat Natura - așa cum s-a întâmplat cu anumite aspecte ale creștinismului medieval, ascetic și moralizant, pentru care natura reprezenta adesea "demonia" prin excelență. Pentru creștinismul arhaic, așa cum a fost înțeles el îndeosebi de către Sfinții Părinți orientali, Cosmosul n-a încetat o singură clipă de a fi creația lui Dumnezeu, iar ritmurile cosmice au fost tot timpul concepute ca o liturghie cosmică. Solidarizați spiritualicește cu Natura, românii n-au făcut un act de regresie către orizontul păgânesc, ci, dimpotrivă, au prelungit până în zilele noastre acea magnifică încercare de *încreștinare a Cosmosului*, începută de Sfinții Părinți, dar întreruptă, din diferite motive, în cursul Evului Mediu, în Occident. Lucrurile acestea sunt astăzi tot mai clar înțelese, datorită în primul rând renașterii spiritului liturgic și interesului crescând față de spiritualitatea patristică. Se înțelege astăzi ceea ce anevoie s-ar fi putut înțelege în mijlocul secolului trecut: și anume că, pentru creștinismul arhaic, Cosmosul participă la drama divină că, întocmai după cum sufletul omului e însetat de mântuire, tot așa Natura întreagă geme și suspină așteptând Învierea. Într-adevăr, e destul să se citească *imnografia Bisericii răsăritene* sau să se observe ceremonialul pascal, pentru a înțelege cât de solidară este Natura cu misterul cristologic, cu răstignirea, moartea și învierea Mântuitorului. Natura întreagă e cernită în săptămâna patimilor, dar renaște, triumfătoare, prin învierea lui Iisus.

Or, această liturghie cosmică o regăsim în folclorul românesc. Asta înseamnă că, retrăgându-se în ei înșiși, concentrându-se asupra propriilor lor tradiții, apărându-se împotriva lumii din afară - care era, să nu uităm, o lume ostilă, cea a barbarilor eurasiatici, veniți să prade și să distrugă - românii au păstrat, au adâncit și au valorificat o viziune creștină a Naturii, așa cum fusese ea exprimată în primele secole ale creștinismului. Prin urmare, conservatorismul și arhaismul folclorului românesc au salvat un patrimoniu care aparține creștinismului în genere, dar pe care procesele istorice l-au anihilat. Lucrul acesta nu e fără importanță, astăzi, când se încearcă revalorizarea tuturor formelor arhaice ale creștinismului pentru a putea face față problemelor ridicate de reintrarea Asiei în istorie.

Pentru a înțelege mai bine în ce măsură spiritualitatea românească, deși profund creștină este solidară cu liturghia cosmică, să amintim numai un singur exemplu: acel al concepției Morții. Spuneam mai sus că cele două capodopere ale poeziei populare sunt *Miorița* și *Balada Meșterului Manole*. Amândouă prezintă moartea rituală ca o valoare supremă, ca cea mai nobilă împlinire pe care o poate nădăjdui existența omenească. *Balada Meșterului Manole* se centrează în jurul misterului jertfei: ca să se poată ridica și dura, o construcție - în cazul nostru Mănăstirea Argeșului - are nevoie de jertfirea unei vieți

omenești. Meșterul Manole își sacrifică soția, zidind-o la temelia mănăstirii. Cu alte cuvinte, clădirea dobândește "viață", e "însuflețită", printr-un mister care face posibilă translația vieții soției Meșterului Manole într-un nou "corp", și anume în *corpul arhitectonic* al Mănăstirii. După cum se știe, ritualul jertfei de construcție e străvechi și se întâlnește în multe părți ale lumii. Însă acest ritual n-a inspirat creațiile poetice populare decât în Peninsula Balcanică: balade asemănătoare se întâlnesc la greci (Legenda Podului de peste Arta), la sârbi și la bulgari. Dar, ceea ce trebuie subliniat este faptul că *forma literară cea mai reușită*, atât din punct de vedere spiritual cât și artistic, o prezintă balada românească a Meșterului Manole. Este, deci, semnificativ că geniul popular românesc și-a dat expresia lui maximă tocmai în acest mit al jertfei creatoare. Cu atât mai semnificativ, cu cât cealaltă capodoperă, *Miorița*, revelează și ea tot un mit al morții: ciobanul, deși prevenit de mioara lui favorită că ceilalți tovarăși vor să-l ucidă, acceptă moartea ca o jertfă voluntară de sine, dându-i totodată sensul unei nunți cosmice, adică îi acordă valoarea supremă de reconciliere cu destinul și de reintegrare într-o Natură care nu mai e Natură "păgână", ci un Cosmos sanctificat liturgic.

Descifrăm, deci, în aceste mituri românești ale morții, o viziune arhaică și totodată creștină: moartea e jertfa supremă, e un mister prin care omul se desăvârșește, dobândind un mod superior de a fi în lume. Pentru că, pentru români, ca și pentru atâtea alte culturi, moartea nu e o extincție, nici măcar o împuținare a existenței - *ci un mod de a fi*, o nouă existență pe un alt nivel, mai aproape de Dumnezeu. Concepția aceasta este încă vie la români. După sângeroasele lupte de la Mărășești, în 1917, în care a fost decimată, printre altele, o divizie din Oltenia, satele dinapoia frontului au organizat spontan procesiuni cu preoți în odăjdii, îngenunchind pe marginea șoselelor care duceau spre Oltenia. Oamenii aceștia știau că soldații căzuți la Mărășești, fără lumânare, nespovediți și neîmpărtășiți se întorc spre satele lor oltenești înainte de a se îndrepta spre lăcașul de veci. De aceea îi întâmpinau îngenunchiați cu lumânări aprinse și cu preoții care spuneau rugăciuni pentru odihna miilor de morți nevăzuți. Am auzit că procesiuni similare s-au făcut și în Moldova în iarna 1942-1943, după ce s-a aflat de măcelul de la Stalingrad. Toate acestea înseamnă că miturile morții - considerată ca misterul jertfei de sine - sunt încă vii în sufletul întregului popor românesc. Lucrul nu e fără importanță. Se știe că valorificarea morții constituie una din cele mai fecunde victorii ale creștinismului. Se știe, de asemenea, că o cultură are cu atât mai multe șanse de a deveni universală, cu cât își pune mai curajos problema Morții.

Observăm astfel că valorile creștinismului arhaic - în orizontul căruia ritmurile Naturii sunt transfigurate într-o liturghie cosmică, iar moartea e concepută ca un mister sacramental - valorile acestea nu numai că au rodit - culturalicește - în creațiile folklorice, dar sunt încă vii în experiența de toate zilele a poporului românesc. Or, dacă ne amintim că păstrarea și adâncirea valorilor creștinismului arhaic au fost posibile datorită vitregiei Istoriei, care a silit poporul român să se concentreze asupra propriilor lui tradiții religioase ca să poată supraviețui - avem dreptul să ne întrebăm dacă nu cumva milenara teroare a acestei Istории n-a avut totuși și un rezultat pozitiv. Anume, pregătirea poporului românesc pentru mara încercare prin care trece astăzi, sub ocupația și opresiunea sovietică. Ne putem întreba care ar fi fost astăzi șansele de rezistență ale acestei insule de latinitate pe care o reprezintă poporul românesc, dacă propria lui istorie nu i-ar fi constituit o spiritualitate profund creștină, având în centrul ei misterul Morții salvatoare și al jertfei de sine. S-ar putea ca

ceea ce a constituit până acum nenorocul românilor în istorie să alcătuiască tocmai marea lui şansă de a supraviețui în *Istoria de mâine*.

După cum am mai spus, teroarea istorică a împiedicat până acum creațiile masive ale geniului românesc pe un plan mondial. Trebuie să ne amintim mereu că România modernă și independentă nu are încă o sută de ani de existență, iar întregirea țării a avut loc de abia acum 35 de ani. Făcând bine socotelile, vedem că România întregită s-a bucurat numai de *20 de ani de libertate*. Și totuși, cât de mult s-a creat în acest răstimp! Dacă ar fi avut încă 20-30 de ani de relativă liniște, este probabil că România s-ar fi remarcat printr-un aport important în felurite domenii ale culturii europene.

Or istoria românilor nu cunoaște perioade lungi de liniște: de aceea spiritul creator nu se poate manifesta decât în intermitențe pe planul culturii scrise, savante. Incontinuu și nepuizabilă se manifestă doar creația spiritualității populare, și de aceea am stăruit atâta asupra ei: ea singură ne revelează constantele geniului românesc.

Asta nu înseamnă, însă, că, în rarele și scurtele perioade de liniște, geniul românesc n-a creat și pe nivelul culturii savante. Ceva mai mult: de la început aceste creații au avut un caracter specific și o structură majoră. Ele nu imitau valori străine, ci revelau un univers spiritual necunoscut sau imperfect cunoscut Occidentului. E destul să amintim pe Spătarul Milescu, în secolul al XVII-lea, și pe Dimitrie Cantemir, în secolul al XVIII-lea, pe Eminescu și pe Hasdeu în secolul al XIX-lea, ca să înțelegem pe ce plan s-au situat creațiile savante românești: ele revelau acel orizont spiritual astăzi aproape uitat în Occident - deși face parte integrantă din Europa și a dat foarte mult Europei - acel orizont spiritual în care s-au mișcat Orpheu și Zamolxis și care mai târziu a nutrit spiritualitatea romano-bizantină. De la Dimitrie Cantemir, Eminescu și Hasdeu, trecând prin Iorga și Vasile Pârvan până în zilele noastre, la Nae Ionescu și Lucian Blaga, o seamă de poeți, cărturari și filosofi români au valorificat tradițiile născute din sintezele spirituale thraco-romane, sinteze care s-au alcătuit de-a lungul veacurilor din întâlnirea atât de fecundă între Roma, Thracia și creștinismul arhaic. În această parte a Europei, considerată aproape pierdută după instaurarea dominației otomane, s-au păstrat comori de spiritualitate care au făcut cândva parte din însuși *centrul culturii europene*: căci Thracia dionisiacă și Grecia orphică, Roma imperială și creștină, în această parte a Europei s-au întâlnit și și-au plăsmuit cele mai de seamă valori.

Nu trebuie să uităm o clipă că acolo unde s-au întins Grecia, Roma și creștinismul arhaic, s-a conturat adevărata Europă, nu cea geografică, ci Europa spirituală. Și toate valorile create înăuntrul acestei zone privilegiate fac parte din *patrimoniul comun al culturii europene*. Nu ne putem imagina o cultură europeană redusă numai la formele ei occidentale. Culturalicește, ca și spiritualicește, Europa se întregește cu tot ce a creat și păstrat spațiul carpato-balcanic. Ceva mai mult: avem motive să credem că spațiul în care s-a întruchipat Zamolxis, Orpheu și misterele Mioriței și ale Meșterului Manole nu și-au secătuit izvoarele de creație: acolo unde moartea e valorificată ca o nuntă, izvoarele spirituale sunt intacte. Europa este locul predestinat al creațiilor multiple, variate, complementare: spiritualicește și culturalicește, Europa nu este - și nici nu poate fi - un bloc monolitic. Ea are, deci, nevoie de dimensiunea orphică și zamolxiană pentru a se putea întregi și a putea plăsmui noi sinteze.

Ajunși la capătul expunerii noastre mai rămâne să ne mai punem o singură întrebare. Ea depășește problemele culturii românești, interesând destinul istoric

al românilor. Întrebarea este aceasta: printr-un miracol, sămânța Romei nu s-a pierdut după părăsirea Daciei de către Aurelian - deși această părăsire a însemnat o adevărată catastrofă pentru locuitorii bogatei provincii. Dar Europa își mai poate îngădui această *a doua părăsire a Daciei în zilele noastre*? Făcând parte, trupește și spiritualicește, din Europa, mai putem fi sacrificați fără ca sacrificiul acesta să nu primejduiască însăși existența și integritatea spirituală a Europei? De răspunsul care va fi dat, de Istorie, acestei întrebări nu depinde numai supraviețuirea noastră, ca neam, ci și supraviețuirea Occidentului.

Carnet de iarnă

Secolul XIX a fost, cum se spune, secolul istoriei. Secolul XX este secolul sociologiei și al etnografiei, științe prin excelență istorice. E de remarcă că, de o sută de ani încoace, eforturile gândirii occidentale converg către aceeași țintă: să cunoască și să explice *trecutul*. Trecutul cosmosului și planetei noastre, evoluția speciilor, originea raselor și a popoarelor, obârșia și evoluția limbilor, etapele instituțiilor sociale, istoria religiilor, etc. Toate științele umaniste - de la artă și literatură până la etnografie și folklor - s-au integrat disciplinei istorice. De fapt, progresele realizate în fiecare din aceste domenii se datoresc în primul rând aplicării "metodei istorice". Să ne amintim, bunăoară, cazul etnografiei, care nu a devenit știință decât în clipa când a introdus în studiul civilizațiilor primitive criteriul istoric. Cine s-ar fi gândit, în secolul al XVIII, să scrie o "Istorie a societății melaneziene", așa cum a scris Rivers în 1914?

Pe vremea când Voltaire și Montesquieu scriau despre "primitivi" și "orientali", popoarele acestea erau date de exemplu Europei tocmai prin lipsa lor de "istorie". Enciclopediștii, ca și romanticii considerau popoarele extra-europene ca un grup de așezări umane "pure", originare, dincolo de istorie și devenire, păstrând veacuri de-a rândul "civilizația" lor naturală, necoruptă de războaie religioase și de injustiție socială. Etnografia modernă, cu un Rivers și Graebner, descoperă "istorie" chiar și în viața celui mai neînsemnat trib australian. Secolul XX a învățat să aplice metodele istoriei, mai ales în domenii în care lipsesc ceea ce se numește "documente istorice" (monumente, inscripții, texte). Etnografia și preistoria fac să vorbească un arc, un instrument de pescuit sau un desen, cu aceeași precizie cu care o cronică sau zidurile unei cetăți mărturisesc vicisitudinile unui popor.

De aproape o sută de ani, conștiința europeană descoperă trecutul, etapă cu etapă. La mijlocul secolului XIX au început să reapară sub ochii europenilor ruinele civilizațiilor îngropate de mii de ani și uitate până și cu numele. Egiptul, Troia, Babilonul, Susa, Knossos; apoi Elamul, Iudaea, Sumerul, cultura hitită, indiană, iraniană; apoi Asia Centrală și cetățile deșertului Cathai; apoi Doura-Europos și Ugarit. Lista nu e completă și nici n-are intenția să fie. Dar niciodată omenirea n-a avut, simultan, conștiința trecutului ei - de la preistorie la Evul Mediu și de la "primitivi" la societățile desăvârșite ale Renașterii - așa cum a dobândit-o Europa în ultima sută de ani. Cu o imagine brutală, s-ar putea spune că Europa *vizionează* de câțva timp toate etapele istoriei ei și ale trecutului omenirii în general. Tot ce a *fost* cândva, tot ce a *trăit*, tot ce a dat vreodată un sens existenței - conștiința europeană înregistrează și filmează pentru sine. S-ar putea spune că, întocmai după cum în ultimele clipe ale vieții sale un individ își re trăiește întreaga existență, până la cele mai mici și mai neînsemnate amănunte - tot așa Europa vizionează astăzi, în teribila sa agonie, toate etapele vieții istorice ale omenirii, din cele mai vechi timpuri și până în prezent. Europa, lumea modernă își mai amintesc încă o dată întreaga viață, înainte de a sombra definitiv. Chiar acci optimiști care nu cred într-o apropiată năruire totală a culturii europene sunt siliți să recunoască cel puțin un lucru: că lumea actuală trăiește un sfârșit de ciclu; că orice s-ar întâmpla după viitorul cataclism, formele de viață și de gândire europeană create de Renaștere și

revoluțiile industriale și sociale care i-au urmat vor fi definitiv îngropate, depășite.

Ajunsă la acest sfârșit de ciclu, conștiința europeană re trăiește, ca un film mental, istoria universală. Poate că s-ar putea explica prin acest fenomen o seamă de manifestări ciudate ale timpului nostru (legătura între numărul catedrelor de istorie și deficiența natalității în Franța; încercarea Germaniei hitleriste de a lichida obsesia istoriei și crearea miturilor preistorice, a "fenomenelor originare", rasiste etc.)

În Annam este obiceiul ca bătrânii, îndată ce-și simt sfârșitul, să dea un banchet funerar familiei, ca și cum ar fi murit deja. În cazul când bătrânul își revine și continuă să trăiască, e considerat, din punct de vedere juridic și social, *mort*. Soția lui e văduvă, copiii lui sunt acceptați orfani; nu poate lua parte la rituale decât în măsura în care morții sunt acceptați să fie prezenți în anumite ceremonii.

În India se întâlnește o credință similară. Este așa numita *sampradâna*; bătrânul, simțindu-și sfârșitul apropiat, își transmite fiului întreaga lui "persoană" psiho-mentală.

În *Upanishade* se găsește admirabil descrisă această ceremonie. Bătrânul așază pe fiul său în așa fel încât mâna lui să-i atingă mâna, piciorul lui să-i atingă piciorul, etc. Apoi începe ritualul propriu-zis: "Îmi pun ochiul în tine", spune bătrânul. "Îți dau ochiul tău", răspunde fiul. Și așa mai departe. În caz că bătrânul scapă cu viață, el este juridicește considerat *mort*, stă sub autoritatea fiului său (căci fiul lui este, de fapt, adevăratul *el însuși*) și, de cele mai multe ori, pleacă de acasă, trăindu-și restul zilelor în singurătate, practicând asceza în pădure.

Condiția aceasta de "mort în viață", care în anumite civilizații orientale se dobândește prin rituale de fiziologie mistică ("transmiterea simțurilor") sau ceremonii funerare anticipate, își găsește analogii și în alte societăți omenești. Mă gândesc, bunăoară, la un filosof care a cugetat totul, până la sfârșit, care a suprimat obstacolele, a depășit conflictele, a rezolvat antinomiile; un filosof care s-a împăcat cu Cosmosul și cu Dumnezeu, înțelegând totul, formulându-și această "înțelegere" într-un *sistem*. Oare nu este, un asemenea om, un mort în viață? Nu este el pe deplin împăcat, așa cum nu poate fi nici un om viu? Repetând o formulă destul de cunoscută, putem spune că *sistemul* unui filosof este piatra lui de mormânt. După ce totul a fost înțeles și totul a fost formulat, ce experiență mai poate mișca sau mai poate rodi conștiința gânditorului? Nici Dumnezeu nici Cosmosul nu mai au taine pentru el, de nicăieri nu mai riscă o surpriză, o experiență, o nedumerire.

Deși trupul lui continuă să viețuiască, omul acela nu mai aparține lumii noastre. Din punct de vedere spiritual, el este un mort; nu în sensul că e desăvârșit: el a atins formula maximă de echilibru.

Am amintit ceremonia funerară din Annam și ritualul indian *sampradâna*, ca să se vadă că, din toate timpurile, există condiția de "morți în viață", de oameni care nu mai aparțin societății din care au făcut parte. Bătrânul în pragul morții este, într-un anumit fel, un *desăvârșit*, tot ce a putut învăța de la viață a învățat. În cazul Indiei, el transmite fiului funcțiile "impersonale" ale ființei lui. După acest ritual, el nu mai are decât legături fizice cu pământul. Tot ce era desăvârșit în el a "pus" (în sens magic, concret) în fiul său.

II. EROS

1. RITUALE EROTICE

Erotica mistică în Bengal

India e țara în care sexul și sfîntenia se întrepătrund sau se exclud cu mai multă violență decît oriunde. Un studiu al ascezei indiene pleacă mecanic de la sexualitate, iar un studiu al eroticii ajunge mai totdeauna la o viziune finală de cel mai violent misticism. Dar nu acest caracter ambiguu constituie valoarea permanentă a misticii hinduiste - ci elaborarea admirabilă a sexualității pe care o întîlnim în feluritele școli sau secte indiene. Erotica ajunge aici o cale a mîntuirii, o soteriologie, după cum ajunsese, în buddhismul tantrik medieval, singura atingere concretă a Nirvanei. Firește, formulările acestea pot surprinde. Prea ne-am învățat a socoti India o țară a renunțărilor, a contemplațiilor abstracte, a ascezei inumane. De altfel, era natural să fie așa, cînd nu se tipăreau asupra Indiei decît cărți din acest punct de vedere.

Rostul articolului de față și al celor ce vor urma e de a descoperi un alt aspect, tot atît de bogat și tot atît de personal al spiritualității indiene. Spun al "spiritualității", pentru că și în dragoste - de cea mai carnală speță chiar - India nu uită primatul spiritului. Și toată eflorescența de rituri erotice, toată acea orgie mistică și ceremonială nu are decît un singur țel: unirea sufletului cu sufletul universal. Dar nu pe o cale contemplativă - ci prin dragoste. Și vă veți convinge îndată cît de curajoasă, de liberă și de virilă e concepția pe care și-o face și o împlinește India asupra dragostei.

a. Sahajīyā

În Bengal există și astăzi, deși mai mult sau mai puțin secretă, o sectă ai cărei membri caută perfecțiunea spirituală și beatitudinea ultimă în dragoste: mai precis, în toată *paraphernalia* erotică (atît de luxuriantă în Orient), încheiată în consumația carnală deplină.

Numele acestei secte e *Sahajīyā*⁵², care înseamnă etimologic "cu ceea ce e născut", adică ceva "natural, firesc". Originile se întîlnesc în timpurile vedice, dar le aflăm mai cu seamă în mistica erotică medievală, fie ea tantrikă, buddhistă sau vishnavistă⁵³. Sub forma pe care o cunoaștem acum și cu literatura ei foarte bogată (în marea majoritate manuscrisă), *Sahajīyā* datează însă numai de cîteva secole. Informațiunile mele sunt în bună parte orale, culese în Bengal și lucrările atît de erudite ale lui Manindra Mohan Bose, *An Introduction to the study of the Post-Chaitanya Sahajīya parakiya Cult* ("Journal of the Departament of Letters", Calcutta University, 1930, 340 p. in octavo). Pe măsură ce vom povesti și discuta doctrinele acestei secte extraordinare, vom cita și alte documente și studii.

Sahajīyā susține că în actuala epocă a dezvoltării umane (Kali-yuga) nici ritualul vedic, nici contemplația filosofică, nici asceza yoginică nu conduc omul la liberarea supremă și la beatitudinea divină. Ci numai dragostea pentru femeie⁵⁴. Acum, femeia poate fi de două feluri: soția, adică *femeia proprie*

(avakya) și amanta, *femeia altuia* (parakiya). *Sahajīyā* preferă net cea de a doua speță de femei, pentru că socotește o mai mare dragoste aceea care îmboldește pe o femeie să se compromită social și să riște dominația post-mortem, iubind pe alt bărbat decât cel legitim. Ei își amintesc că iubita preferată a lui Krishna⁵⁵ a fost Radha, care era soția unui Ayan, păstor bogat în Vraja - și că, pentru dragostea lui, ea a înfruntat totul. Chiar dintr-un punct de vedere alegoric și simbolic, dragostea Radhei e mai prețioasă decât dragostea unei mirese. E interesant de observat, în treacăt, că în simbologia misticii catolice călugărițele sunt numite "miresele lui Christos"; dragostea mistică a sufletului pentru Mântuitor e exprimată printr-o legătură oficială (soț, soție), acceptată și promovată de societate. Pe când idealul misticii indiene, simbolul prin care e exprimată perfecțiunea, dragostea sufletului pentru Krishna, e tocmai o pereche adulteră: Krishna-Radha. Căci, după cum Radha și-a lăsat tot - soț, cinste, avere, liniște, glorie în lumea de apoi - pentru dragostea lui Krishna, de asemenea sufletul celui ce se vrea unit cu Dumnezeu trebuie să renunțe la tot, bine și rău, din această lume.

Teoreticienii *Sahajīyeci* își dădeau prea bine seama că astfel de legături sunt rele pentru societate, dar spuneau că *răul* există atât timp cât la mijloc e numai sexualitate și simplă experiență carnală. *Dragostea* e însă cu totul altceva; pentru că depășește planul social (Shastrie) și aparține planului spiritual. Femeia, spun ei, poate fi o bună soție și o bună mamă de copii, și atunci virtuțile și păcatele ei sunt judecate conform societății, instituției din care face parte (castă, familie etc.). Dar tot femeia poate fi o *tovarășă indispensabilă pe drumul perfecțiunii* - și atunci societatea nu mai are nici un drept asupra ei. Ci singura condiție ca evadarea ei din legi - sociale și morale - să nu fie senzuală, ci erotică, mistică. Vom vedea îndată ce înțelege *Sahajīyā* prin acești termeni.

b. Amanta e indispensabilă perfecțiunii. Nici Dumnezeu, nici propriul suflet nu poate fi cunoscut experimental, fără ajutorul "amantei mistice" (parakiya). Dumnezeu nu poate fi cunoscut pentru că singura cale de contact direct, imediat, cu El e dragostea (*prema*). Iar *prema* e cu totul altceva decât iubirea senzuală (*Kama*). În general, omul nu cunoaște decât pe aceasta din urmă; care îl întunecă (robindu-i simțurile), îl robește (fiind egoistă, urmărind propria plăcere), îl anihilează (prin inevitabile emisiuni de *semen virile*), într-un cuvânt, îl ține legat de lumea fenomenelor și de societate (prin copii).

Prema, dimpotrivă, e o iubire fără egoism, e o iubire mistică - socotind pe Dumnezeu nu Creator, ci iubindu-l cu un sentiment "de mamă, prieten, slugă sau soție"; și singure aceste sentimente sunt plăcute lui Dumnezeu (*Chaitanya Caritamrita*, cânt.1, cap.4). Numai prin *prema* Dumnezeu ajunge obiect de experiență și încetează de a mai fi obiect de discuție sau contemplație⁵⁶. Or *prema* nu poate fi realizată decât prin tovarășia unei femei; dar nu o *avakia*, o soție legitimă, ci una streină (fecioară sau soția altuia); căci dragostea nelegitimă, cu riscurile și surprizele ei, e superioară monotoniei unei dragoste oficiale. De aceea *prema* cultivată cu o *parakiya* conduce la Dumnezeu prin beatitudine erotică și, mai ales, prin caracterul divin, glorios, al acestei beatitudini. Pentru că, după cum vom vedea, raporturile sexuale în *Sahajīyā* nu sunt pură fiziologie, ci au un accentuat caracter ceremonial. Mai mult, coitul nu trebuie niciodată încheiat printr-o emisie de *semen virile*, căci atunci toată valoarea magică (spunem noi, dar textele vorbesc de valoare "mistică") a actului sexual se spulberă. Acci *sahajīya* cu care am avut prilej a discuta ritualul și doctrinele sectei ne-au mărturisit că fiecare dintre ei petrec o bună parte din

noapte în continuu joc sexual, însă fără emisiune. Aceasta e condiția *sine qua non* a sectei și care îi dă numaidecât un colorit tantrik⁵⁷. Cum se ajunge la ea vom vedea îndată.

Spuneam că prin dragoste se revelează direct nu numai Dumnezeu, ci și propriul suflet. *Sahajīyā* crede că fiecare om e compus din două jumătăți: una masculină și alta feminină (*Amrtarasavali*, p. 4). Ignoranța în care se află oamenii în ceea ce privește partea feminină din făptura lor e cauza superiorităților pe care ei le au despre sex. Mai mult, această ignoranță produce dezechilibrul spiritual în care se complac de obicei oamenii. *Prema* silindu-i să experimenteze pe rând și dragostea masculină și pe cea feminină (întrucât sufletul lor se identifică cu acela al Radhei suspinând după Krishna) - revelează integral firea omenească și înlătură sexul, cu limitele și superstițiile lui, din calea perfecțiunii.

Sahajīyā crede că, la un anumit stadiu al educației spirituale, omul trebuie să se transforme într-o femeie⁵⁸ și să-și amintească faptul că el nu poate experimenta adevărata dragoste atâta timp cât nu poate realiza adevărata natură feminină într-însul (*Candidasa*, cântecul nr. 773; vezi și textele citate de Bose, *Post-Caitanya Sahajiya Cult*, p. 42).

Dragostea cu amanta (*parakiya*) înlătură de la sine excesul de senzualitate, prin simplul fapt că întâlnirile sunt rare și scurte. Prin absență (*viraha*) se creează o atmosferă de pasiune neîntâlnită în legăturile legitime.

Parakiya se împart de obicei în mai multe categorii. Desprindem pe cele două esențiale: amanta concretă în carne și sânge (numită *gauna*^{58a} sau *bathya*) și amanta ideală, închipuită (*mutkhya* sau *marma*). Riturile practicate cu cea dintâi sunt fizice și imediate; în cazul al doilea, avem de a face cu o ceremonie mentală, fantastică, de altfel destul de obișnuită în India.

c. Preliminariile ritului

Am pomenit de curiozitățile erotice ale acestei secte, care interzice emisiunile seminale și propovăduie numai jocul sexual. Această ceremonie, a unirii fără emisiune, se numește în limbajul tantrik *maithuna* și el se practică în tantricism cu un ritual foarte complicat și foarte primejdios. Din informațiile mele culese la Puri, în Bengal, foarte puțini tantrici mai execută astăzi acest ritual sexual așa cum e prescris de ceremonial. Majoritatea se dedau la orgii, ceea ce cade cu totul în afara tantricismului.

Ca să izbutească *maithuna* e nevoie de o anumită regulare ritmică a respirației - adică de o practică *yoga*. Ceea ce e interesant e faptul că prin erotică se ajunge la *yoga*, care e, înainte de toate, o ritmicizare și încetinire a respirației. Acesta e un important punct de plecare pentru ce vom spune altă dată: că ceremonialul erotic poate fi o practică *yoga*, actele sexuale fiind ritmizate și identificate simbolice cu anumite operațiuni yogice. Trebuie să înțelegem perfect că majoritatea acestor rituri conțin un simbolism ritual foarte complicat.

Altminteri, textele nu ostenesc a ne repeta, *maithuna* e un sol al Morții: "Femeia nu trebuie atinsă pentru plăcerea trupului, ci pentru perfecțiunea spiritului, spune *Anandabhairava*. Anumite versuri (*Rāgatmika*) atribuite lui *Candidasa* sugerează cum prin regularea respirației în timpul actului conjugal se poate împiedica risipirea energiei.

Să nu uităm că, pentru indieni, viața e în bună parte un șir de dureri; astfel

că nașterea copiilor ar fi un act păcătos, când derivă dintr-un ritual menit altor țeluri. *Maithuna* trebuie să fie pur și simplu beatitudinea sufletului dezrobuit de fenomene, un vacuum perfect, static, o senzație rarefiată, supraumană. Ritul e întovărașit de o formidabilă dramaturgie interioară, adică de o activitate fantastică perfect organizată, de simboluri și zei asupra cărora omul trebuie să-și țină încordată atenția în timpul jocului sexual. Orice slăbiciune, orice abandonare în voia simțurilor sfărâmă valoarea ceremonială a *maithunei*, făcând-o un act carnal. De aceea neofiii trebuie să treacă prin atâtea încercări înainte de a fi îngăduiți a practica *maithuna*.

Condiția esențială a ritului e înscenarea fantastică pe care omul trebuie să o facă înainte și în timpul jocului sexual. Vom vedea cât de severe și complicate probe ceremoniale trebuie să înfrunte neofitul până ce va ajunge stăpân pe senzualitatea sa - și se va lăsa dominat numai de *prema*, de dragostea intensă, extatică a sufletului pentru soțul său ceresc, *Krișhna*.

Erotica mistică în Bengal. Rituale erotice

a. Exerciții pregătitoare

Un manuscris bengalez din Biblioteca Universității din Calcutta (nr. 3437, rezumat de Bose, *Post-Chaitanya Sahajiya*, p. 74-75) expune practicile prin care neofitul ajunge stăpânul simțurilor sale și poate experimenta fără teamă jocul sexual. Iată: în primele patru luni el trebuie să servească asemenea unui servitor pe femeia (*nāyikā*) pe care și-a ales-o ca parteneră în "cultura spirituală". Trebuie să doarmă în aceeași odaie cu ea, la picioarele ei, stăpânindu-și perfect pasiunea. Următoarele patru luni el trebuie să o slujească tot ca mai înainte, numai că trebuie să doarmă în același pat cu ea, de partea stângă, tot atât de stăpân pe sine. Încă patru luni el trebuie să-i îngrijească trupul și poate dormi cum vrea. Următoarele patru luni îi va îngriji picioarele, dar va trebui să doarmă îmbrățișați. Continuând astfel exercițiile de înfrânare a simțurilor, el va ajunge curând să-și controleze complet și imaginația, și nervii, și imboldul sexual, putând practica, după cuviință, ritualul *maithuna*.

După informațiile mele orale, scopul acestor exerciții pregătitoare e de a emancipa voluptatea de stimulările imediate, carnale. Cu alte cuvinte, se urmărește o liberare a bucuriei senzuale, înălțarea ei în domeniul jocului - fie joc gratuit, fie joc ceremonial; în orice caz, dezrobirea voluptății de determinismul biologic. A obține o voluptate liberă, deasupra ecuațiilor seminale, infinită, putând fi prelungită capricios, fără a cădea în inerția fatală exceselor sexuale. A transforma omul normal - angrenat în fiziologie, însetat de voluptate dar rob ei, redus la inconștientă în chiar clipa maximalizării ei - într-un om liber, stăpânul voluptății sale, adică într-un zeu.

În concepția indiană, deosebirea dintre zeu și om nu e calitativă, ci cantitativă. Zeul e mai liber decât omul, dar libertatea lui nu e un dar intangibil - ci un trofeu la îndemâna oricui care se înarmează cu o tehnică magică (indienii spun "mistică") și cu lumina adevăratei cunoașteri. Traducerea acestei inefabile realități - Libertatea - în termeni de psihologie și logică umană nu poate fi decât aproximativă. Totuși, se poate intui prin ea cam ce ar putea fi *libertatea*. În unele școli filosofice și mistice indiene, ea e restaurarea spiritului în datele lui inițiale: static, beatific, supremă autoconștiință (cum ar fi școala și metafizica Vedanta).

În alte școli, de pildă Yoga, e reintegrarea spiritului prin practici ascetice și meditative. În Tantra, reintegrarea se face nu abstract - ca în Vedanta și Yoga - ci concret, prin acte, prin ceremonial. E de înțeles că școala de care ne ocupăm - *Sahajīyā* - urmează aceeași metodă practică și ceremonială. De altfel, între Tantra și *Sahajīyā* se găsesc multe puncte de plecare identice. Amândouă disprețuiesc calea abstractă, contemplativă și promovează tehnica ceremonială, activarea prin *hiesa* - și trupul omenesc.

Se ajunge la zeu, la libertatea supremă, nu prin anihilarea cărnii - ci prin transfigurarea și glorificarea ei. Actele trupului - dintre care cel mai responsabil

e, fără îndoială, actul sexual - trebuie să înălțate ceremonial, iar funcțiunea lor obscură, decurgând din tropisme, trebuie *schimbată* într-o activitate liberă, glorioasă și plenară. A te libera de propriile tale lanțuri, a face din obstacole vehicolul ascensiunii, a transforma ispitele în instrumente de perfecțiune - iată cum s-ar putea traduce, în termeni mai mult sau mai puțin coerenți, dogmatica misticii erotice indiene.

Revenind acum la riturile *maithunci*, justificarea lor psihologică e următoarea: singura traducere în date experimentale a Nirvanei, a beatitudinii impronunciabile (act nud și, în realitate, deasupra oricărei experiențe) e raportul sexual. Singura anticipare a acestui Absolut, singura preconfigurare a Libertății și Beatitudinii sufletului mântuit (*mukkha*) - e acest rapt. De aici trebuie, așadar, să plece orice practică mistică. Actul sexual, departe de a fi un obstacol, e singurul vehicol ce poate conduce la liberare concretă. El trebuie, însă, trans-substanțializat (să ni se ierte expresia); dintr-un *instinct*, trebuie schimbat într-un *ritual*.

b. Ritualul dragostei mistice

Tot Manindra Mohan Bose ne dă în cartea sa, *Post-Chaitanya Sahajīya Cult* (p. 66 și urmare) detalii precise asupra unui ritual mistic-erotic, rezumând o extrem de interesantă lucrare *Nāyikā-Sādhana-Tika* (adică *Comentariu la Disciplina spirituală în tovărășia femeii*), aflată în manuscris la Biblioteca Universității din Calcutta. Lucrarea aceasta ilustrează neînchipuit de concret caracterul ceremonial și fantastic al unirii sexuale între *sādhana* (adică cel care practică această disciplină) și *nāyikā* (femeia indispensabilă practicii). De aceea vom urma întocmai expunerea manuscrisului.

După ce se așază *nāyikā* pe un taburet special, în semn de purificare i se servește pastă de sandal⁵⁹, de către bărbat, în timp ce acesta pronunță formula: "Etat Candana sri sri rasmayi ca nama nama". După aceasta începe ceremonia care consistă din opt părți. Partea I (*sādhana*) consistă din repetarea altei formule mistice de 108 ori; după fiecare 25 de formule, se oferă femeii câteva flori pudrate cu pastă de sandal. (Se identifică *nāyikā* cu o zeiță și se practică ritualul ofrandelor unei imagini iconice a zeiței). În partea II (*smarana*, adică "amintirea, intrarea în minte"), se recită altă formulă de 109 ori, fixându-se astfel orientarea precisă a ritualului ce va urma. Partea III (*āropa*, "atribuirea altor însușiri obiectului") consistă în repetarea de 25 ori, cu ochii închiși, a unei formule mistice, urmată de deschiderea ochilor și ofranda altor flori. În această etapă a ceremoniei, femeia începe să se transforme concret în zeiță.

A patra parte (*manana*, "a-și aminti frumusețea femeii când ea a absentă") e deja o interiorizare a ritului, căci deși se repetă de 103 ori o foarte lungă formulă, această formulă trebuie pronunțată mental și, o dată cu ea, imaginea femeii trebuie întipărită viu în minte. Se stabilește astfel un contact imediat între drama mistică din sufletul bărbatului și personagiul carnal al ritului care suportă această dramă. Cele ce vor urma, deci, nu vor influența conștiința lui normală, umană (organizată pe activitatea senzorială, emotivă, intelectuală) și vor pătrunde direct în decorul lui fantastic, interior, montat de feluritele etape ale ceremonialului.

Partea V e *dhyāna*, adică "meditația mistică". Femeia va fi așezată la stânga lui, va fi sărutată și pipăită, "astfel ca mintea să se inspire, permeată de emotivitate". O formulă va fi repetată de 25 ori. După aceasta va fi din nou sărutată. Urmează iarăși formula, iar femeia trebuie să adore pe *Kandarpa*⁶⁰, adică pe zeul dragostei, și apoi să ofere (textul nu spune ce, probabil flori sau pastă de sandal) omului.

Etapa imediat următoare e *pūjā*, adică propriu-zis "cultul". Se adoră locul pe care stă femeia, se fac ofrande, se scaldă femeia și se recită mental formule. Apoi omul se pleacă în fața femeii de 19 ori și îi oferă dulciuri pe o frunză de banan, cu un pahar de apă bine mirositoare (se pune camfor). Femeia e așezată pe pat și o altă formulă se recită mental de 25 ori. Apoi e așezată strâns de coapsa stângă și se recită formula: *Hling Kling Kandarpa svāhā* (cele două prime cuvinte au numai o valoare mistică, *Kandarpa svāhā* înseamnă "venerația zeului dragostei"). Femeia e așezată pe taburetul ei unde a primit ofrandele, cu mâinile ridicate, apoi, după câteva rituri mistice, e purtată pe brațe în pat. Trupurile sunt acum așezate față în față și, în concentrarea supremă, începe jocul sexual.

Sahajīyā crede că poate deplasa lichidul seminal printr-o formulă pe care o

recită în clipa climaxului, și-l poate sili să se ridice în sus prin "nervul mijlociu" al fiziologiei indiene. Dacă trece prin cele două canale nervoase, rezultatul va fi procreția pruncului sau simplă risipire de energie. Ideile acestea fiziologice sunt prea obscure și complicate ca să le putem discuta aici (vezi lucrările mele *Fiziologia mistică indiană* și *Anatomia indiană bazată pe texte tantrice*⁶¹).

Urmează încă două părți: *jāpa* e sentimentul despărțirii în zori, când fiecare va pleca la casa lui; *aradhana* înseamnă *cult* și textul nu ne spune nimic special despre ea⁶².

Ceea ce e de reținut deocamdată din ceremonialul acesta erotic e accentuatul său caracter fantastic și ritual. E un fapt de mare însemnătate pentru înțelegerea celor ce vor urma.

Simbolism religios și valorizarea angoasei¹⁾

Ne propunem să situăm și să studiem angoasa lumii moderne din perspectiva istoriei religiilor. Această încercare riscă să pară multora ciudată, dacă nu chiar de-a dreptul inutilă. Căci pentru unii dintre noi angoasa lumii moderne este rezultatul tensiunilor istorice specifice, proprii timpului nostru și explicabile prin crizele de profunzime ale civilizației; și nimic mai mult. Și atunci, ce sens ar avea să comparăm acest moment istoric, care este al nostru, cu simbolismele și ideologiile religioase de mult apuse? Obiecția nu este adevărată decât pe jumătate. Nu există civilizație perfect autonomă, fără nici o legătură cu alte civilizații care au precedat-o. Mitologia greacă își pierde actualitatea de două mii de ani, când s-a încercat să se explice unul din comportamentele fundamentale ale europeanului modern prin mitul lui Oedip. Psihanaliza și psihologia profunzimilor ne-au obișnuit cu aceste comparații - la prima vedere de neverificat - între situații istorice fără relație aparentă între ele. S-a comparat, de exemplu, ideologia creștinului cu aceea a unui totemist, s-a încercat să se explice noțiunea de Dumnezeu-Tatăl prin aceea de totem. Nu discutăm cât de întemeiate sunt asemenea comparații, nici baza lor documentară. E suficient să constatăm că anumite școli de psihologie au utilizat comparația între tipurile cele mai variate de civilizație cu scopul de a înțelege mai bine structurile psihicului. Principiul director al acestei metode este că psihicul uman are o istorie și, în consecință, nu se lasă în întregime explicat prin cercetarea situației sale actuale: toată istoria și chiar preistoria lui pot fi încă discernabile în ceea ce se numește actualitatea psihică.

Această scurtă aluzie la metodele utilizate de psihologiile profunzimilor ne este suficientă căci nu intenționăm să urmăm acest drum. Când spuneam că se poate situa angoasa timpurilor moderne în perspectiva istoriei religiilor, ne gândeam la o cu totul altă metodă de comparare. În două cuvinte, iată în ce constă ea: dorim să răsturnăm termenii de comparație, să ne plasăm în afara civilizației noastre și a momentului nostru istoric și să le judecăm din perspectiva altor culturi și a altor religii. Nu ne gândim să descoperim la noi, europeni din prima jumătate a secolului al XX-lea, anumite comportamente identificate deja în vechile mitologii - cum s-a făcut, de exemplu, în legătură cu complexul lui Oedip: e vorba să ne privim pe noi înșine cum ne-ar privi și ne-ar judeca un observator inteligent și simpatie, situat la nivelul unei civilizații extracuropene. Ca să fim încă și mai preciși, ne gândim la un observator care participă la o altă civilizație și ne judecă la scara propriilor lui valori; nu este vorba de un observator abstract care ne-ar judeca de pe planeta Sirius.

Un asemenea demers ne este impus chiar de propriul nostru moment istoric. De câțva timp, Europa nu mai face singură istoria: lumea asiatică și-a făcut intrarea activă în orizontul istoric și în curând alte societăți exotice vor urma. Pe planul culturii și al spiritualității în general, acest fenomen istoric va avea repercusiuni considerabile: valorile europene își vor pierde situația lor privilegiată de norme universal acceptate; vor reîntra în regimul creațiilor spirituale locale, adică tributare unor anumite traiectorii istorice și condiționate de o tradiție net circumserisă. Cultura occidentală, dacă nu vrea să se provincializeze, va fi obligată să stabilească dialogul cu celelalte culturi neeuropene și să se străduiască să nu se înșele prea mult asupra termenilor.

¹⁾Conferință ținută în seara de 4 septembrie, 1953

Trebuie să înțelegem de urgență cum suntem situați ca formă culturală de către deținătorii culturilor extracuropene. Nu trebuie să uităm că toate aceste culturi au o structură religioasă, adică au apărut și s-au constituit ca valorizare religioasă a lumii și a existenței umane. Pentru a ști cum suntem situați și judecați de reprezentanții altor culturi, trebuie să învățăm să ne confruntăm cu ele și aceasta nu va fi posibil decât dacă vom reuși să ne plasăm în perspectiva orizontului lor religios. Numai din această perspectivă confruntarea devine valabilă și utilă. Căci este mai puțin instructiv pentru noi să știm cum ne judecă un hindus, un chinez sau un indonezian cultivat, adică educat în tradiția noastră occidentală: ei ne reproșează lipsuri și contradicții de care noi înșine suntem perfect conștienți; ne vor spune că nu suntem destul de creștini, nici destul de inteligenți, nici destul de toleranți - ceea ce noi știm de la proprii noștri critici, moraliști și reformatori.

Este deci important nu numai să cunoaștem valorile religioase ale altor culturi, ci mai ales să ne situăm în perspectiva lor și să ne vedem așa cum apărem în ochii lor. Această confruntare este posibilă grație istoriei religiilor și etnologiei religioase. Așa se explică și se justifică întreprinderea noastră: încercând să înțelegem simbolismul angoasei în religiile necreștine, avem șansa să aflăm ce-ar fi putut gândi despre criza noastră actuală societățile orientale și arhaice. Evident, o asemenea cercetare nu ne va revela numai punctul de vedere al "celorlaltii", al necuropenilor; căci orice confruntare cu un altul ne clarifică în cele din urmă propria noastră situație.

Adesea e surprinzător să vezi câte din obișnuințele culturale care ne-au devenit atât de familiare încât ni se par un comportament natural al omului civilizat revelează semnificații neașteptate de îndată ce sunt judecate din perspectiva altei culturi. Nu vom da ca exemplu decât una din trăsăturile specifice ale civilizației noastre, adică interesul pasionat, aproape monstruos al omului modern pentru Istorie. Se știe că acest interes se manifestă pe două planuri distincte, de altfel, solidare: primul este cel care s-ar putea numi pasiunea istoriografiei, dorința de a cunoaște din ce în ce mai complet și mai exact trecutul umanității și mai ales trecutul lumii noastre occidentale; pe al doilea plan, interesul pentru istorie se manifestă în filosofia occidentală contemporană, prin tendința de a defini omul mai ales ca ființă istorică, ființă condiționată și în cele din urmă creată de Istorie. Ceea ce s-a numit istoricism, Historismus, storicismo, ca și marxismul și anumite curente existențialiste, sunt filosofii care într-un sens sau altul acordă o importanță fundamentală Istoriei și momentului istoric. Asupra unora dintre aceste filosofii vom reveni când vom examina valoarea angoasei în metafizica indiană. Pentru moment nu reținem decât primul aspect al interesului pentru Istorie, adică pasiunea lumii moderne pentru istoriografie.

Această pasiune e destul de recentă, ea datează din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. E adevărat, încă de la Herodot, lumea greco-latină a descoperit și cultivat istoriografia - dar nu așa cum se precizează această istoriografie în secolul al XIX-lea: a cunoaște și a descrie cât mai exact posibil ceea ce s-a petrecut în evoluția timpurilor. Herodot, ca și Titus Livius, ca și Orosius și istoricii Renașterii chiar, scriau istoria pentru a ne păstra și transmite exemple și modele de urmat, dar de un secol încoace istoria nu mai este sursa modelelor exemplare; e o pasiune științifică vizând cunoașterea exhaustivă a tuturor aventurilor umanității, străduindu-se să reconstituie trecutul total al speței și să ne facă conștienți de el. Or, un asemenea interes nu se mai întâlnește nicăieri în altă parte. Culturile necuropene, aproape în totalitatea lor, nu au

conștiință istorică, și chiar acolo unde există o istoriografie tradițională - e cazul Chinei sau al țărilor de cultură islamică - istoriografia îndeplinește tot funcția de model exemplar.

Să încercăm acum să ne apropiem de această pasiune pentru Istorie plasându-ne în afara perspectivei noastre culturale. În multe religii și chiar în folclorul popoarelor europene există credința că în momentul morții omul își amintește trecutul său în cele mai mici detalii și că nu poate muri înainte de a-și fi regăsit și re trăit istoria întregii sale existențe. Pe ecranul interior, muribundul își mai revăde încă o dată trecutul. Considerată din acest punct de vedere, pasiunea istoriografică a culturii moderne ar fi un semn prevestitor al morții ei iminente. Înainte de a sombra, civilizația occidentală își mai amintește pentru ultima oară trecutul, de la protoistorie la războaiele totale. Conștiința istoriografică a Europei - pe care unii o consideră drept cel mai înalt titlu de glorie al ei - ar fi în realitate momentul suprem care precede și anunță moartea.

Acesta nu este decât un exercițiu preliminar al cercetării noastre comparative, și dacă l-am ales, am făcut-o tocmai pentru că el ne arată riscurile și folosul unui asemenea demers. Într-adevăr, este destul de semnificativ că judecată dintr-un punct de vedere exterior - cel al mitologiei funerare și al folclorului - pasiunea modernă pentru istoriografie ne relevă un simbolism arhaic al Morții; căci așa cum s-a remarcat adesea, angoasa omului modern este secret legată de conștiința istoricității sale și aceasta la rândul ei lasă să transpară anxietatea în fața Morții și a Neantului.

Este adevărat că pentru noi, europenii moderni, pasiunea istoriografică nu ne relevă nici un presentiment funest; dar situată în perspectiva simbolismului religios, ea trădează totuși iminența Morții. Or, psihologia profunzimilor ne-a învățat să acordăm mai multă importanță prezenței active a unui simbol decât experienței conștiente care îl manipulează și-l valorizează. În cazul nostru se înțelege destul de limpede: pasiunea istoriografică nu este decât unul din aspecte, și cel mai exterior, al descoperirii istoriei; celălalt aspect, mai profund, se referă la istoricitatea oricărei existențe umane și, în consecință, implică direct angoasa în fața Morții.

Numai încercând să confruntăm această angoasă în fața Morții - adică să o situăm și s-o judecăm din altă perspectivă decât a noastră - demersul comparativ începe să devină fecund.angoasa în fața Neantului Morții pare să fie un fenomen specific modern. Pentru toate celelalte culturi neeuropene, adică pentru celelalte religii, Moartea nu este niciodată înțeleasă ca un sfârșit absolut, ca un Neant: Moartea este mai degrabă un ritual de trecere către o altă modalitate de a fi și de aceea ea se află întotdeauna în relație cu simbolismele și ritualurile de inițiere, de renaștere sau de reînviere. Aceasta nu vrea să spună că lumea extracuropeană nu cunoaște experiența angoasei în fața Morții: această experiență există bineînțeles, dar ea nu este nici absurdă, nici inutilă; dimpotrivă, este valorizată la un alt nivel de existență. Moartea este Marca Inițiere. Dar pentru lumea modernă, Moartea este vidată de sensul ei religios, și din cauza aceasta asimilată Neantului; și în fața Neantului omul modern este paralizat.

Să deschidem aici o scurtă paranteză: când vorbim despre "omul modern", despre crizele și angoasele sale, ne gândim mai ales la cel căruia îi lipsește credința, la cel care nu mai are nici un fel de legătură vie cu iudeo-creștinismul. Pentru credincios, problema Morții se pune în alți termeni: și pentru el, Moartea este un ritual de trecere. Dar o mare parte a lumii moderne și-a pierdut credința, și pentru această masă umană angoasa în fața Morții se confundă cu angoasa în

fața Neantului. Numai de această parte a lumii moderne ne vom ocupa acum. Experiența ei încercăm s-o înțelegem și s-o interpretăm situându-ne într-un alt orizont cultural.

Angoasa omului modern pare a fi deci provocată și alimentată de descoperirea Neantului. Ce va spune un necuropean de această situație metafizică? Să ne plasăm pentru început în orizontul spiritual al omului arhaic, al aceluia numit pe nedrept "primitiv". Și el cunoaște această angoasă a Morții: ea este legată de experiența lui fundamentală, experiența decisivă care l-a făcut așa cum e, om matur, conștient și responsabil; care l-a ajutat să depășească copilăria, să se dezlege de mamă și de toate complexe infantile. Angoasa Morții trăită de primitiv este cea a inițierii. Și dacă am putea traduce angoasa omului modern în termenii proprii sale experiențe și ai limbajului său simbolic, un primitiv ne va spune în esență următoarele: e marea probă inițiativă, pătrunderea în labirintul sau în jungla bântuită de demonii și sufletele strămoșilor, jungla care corespunde Infernului, celeilalte lumi; e marea spaimă care-l paralizează pe aspirantul la inițiere, când este înghițit de monstru și se trezește în întunericul pântecului său, unde se simte tăiat în bucăți și digerat pentru ca să se poată naște ca un om nou. Ne amintim de toate încercările teribile pe care le comportă inițierea tinerilor în societățile arhaice, probe indispensabile oricărei inițieri și care au supraviețuit chiar în anumite mistere ale antichității greco-orientale. Se știe că băieții, și adesea chiar fetele, își părăsesc casele și trăiesc câțva timp - uneori ani întregi - în junglă, adică în cealaltă lume, pentru a-și perfecționa inițierea. Această inițiere comportă torturi, încercări încununate de un ritual al morții și al reînvierii simbolice. Mai ales acest ultim ritual e teribil, căci tânărul se socoate a fi înghițit de un monstru, a fi îngropat de viu, a fi pierdut în junglă, adică în Infern. În acești termeni un primitiv va judeca angoasa noastră, dar ridicând-o la scară colectivă: lumea modernă se află în situația unui om înghițit de un monstru și care se zbate în întunericul pântecului acestuia, sau pierdut în junglă, sau rătăcit într-un labirint care simbolizează și el Infernul - și este angoasat, se crede deja mort sau pe punctul de a muri și nu vede în jurul lui nici o ieșire decât întuneric, Moarte, Neant.

Și totuși în ochii primitivului această teribilă experiență a angoasei este indispensabilă nașterii unui om nou. Nici un fel de inițiere nu este posibilă fără o agonie, o moarte și o reînviere rituală. Judecata din perspectiva religiilor primitive, angoasa lumii moderne este semnul unei morți iminente, dar al unei morți necesare, salvatoare, pentru că este urmată de o reînviere și va face posibil accesul la un nou mod de existență, acela al maturității și al responsabilității.

Regăsim deci simbolismul Morții, același pe care, plasându-ne într-o altă perspectivă, l-am întâlnit interpretând pasiunea istoriografică în termenii mitologiilor populare. Dar nu vom regăsi nici la primitivi nici la civilizațiile extraeuropene mai evolute ideea Neantului alternând cu ideea Morții. Cum spuneam mai sus, și la creștini ca și în religiile necreștine, Moartea nu este omologabilă ideii de Neant. Moartea este bineînțeles un sfârșit - dar un sfârșit urmat imediat de un nou început. Se moare la un mod de existență ca să se poată accede la un altul. Moartea constituie o ruptură de nivel ontologic și în același timp un ritual de trecere, întocmai ca nașterea sau inițierea.

Este la fel de interesant să știm cum a fost valorizat Neantul în religiile și metafizicile Indiei, problema Ființei și a Neființei fiind considerată pe drept cuvânt o specialitate a gândirii indiene. Pentru gândirea indiană, lumea noastră

ca și experiența noastră vitală și psihologică sunt izvorâte mai mult sau mai puțin direct din iluzia cosmică, din Maya. Fără să intrăm aici în detalii, să reamintim că "vălul Mayei" este o formulă imagistică pentru a exprima irealitatea ontologică a lumii și în același timp a oricărei experiențe umane; precizăm, *ontologică*, pentru că nici lumea și nici experiența umană nu participă la Ființa absolută. Lumea fizică și experiența noastră umană sunt constituite prin devenire universală, prin temporalitate; create și distruse de Timp, ele sunt deci iluzorii. Dar asta nu vrea să spună că ele nu există, că sunt o creație a imaginației mele. Lumea nu este un miraj sau o iluzie în sensul imediat al termenului: lumea fizică, experiența mea vitală și psihică există, dar există numai în Timp, ceea ce vrea să spună, pentru gândirea indiană, că nu vor mai exista mâine sau peste o sută de milioane de ani; în consecință, judecate la scara Ființei absolute, lumea și cu ea toată experiența supusă temporalității sunt iluzorii. În acest sens, Maya revelează pentru gândirea indiană o experiență particulară a Neantului, a Neființei.

Să încercăm acum să decriptăm angostarea lumii moderne cu ajutorul filosofiei indiene. Un filosof indian ar zice că istoricismul și existențialismul implică Europa în dialectica Mayei. Iată care ar fi cu aproximație raționamentul său: gândirea europeană a descoperit că omul este implacabil condiționat nu numai de fiziologie și ereditate, dar și de Istorie și mai ales de propria lui istorie. Ceea ce face ca omul să se afle totdeauna în situație: el participă mereu la Istorie, el este o ființă funciar istorică. Filosoful indian ar adăuga: această "situație" noi o cunoaștem de mult; este existența iluzorie în Maya. Și noi o numim existență iluzorie tocmai pentru că este condiționată de Timp, de Istorie. De altfel, din acest motiv India n-a acordat niciodată importanță filosofică Istoriei. India s-a preocupat de Ființă - iar Istoria creată prin devenire este tocmai una din formulele Neființei. Dar asta nu vrea să spună că gândirea indiană a neglijat analiza istoricității: metafizicile și tehnicile sale spirituale au purces de foarte mult timp la o analiză extrem de fină a ceea ce filosofia occidentală numește astăzi: "a fi în lume" sau "a fi în situație". Yoga, buddhismul, Vēdanta s-au străduit să demonstreze relativitatea și de aici nonrealitatea oricărei "situații", a oricărei "condiții". Multe secole înainte de Heidegger, gândirea indiană identificase în temporalitate dimensiunea fatală a oricărei existențe, tot așa cum presimțise înaintea lui Marx sau a lui Freud condiționarea multiplă a oricărei experiențe umane și a oricărei judecăți asupra lumii. Când filosofii indieni afirmă că omul este "înlanțuit" de iluzie, ele vor să spună că orice existență se constituie obligatoriu ca o ruptură, deci despărțindu-se de absolut. Când Yoga sau buddhismul spun că totul e suferință, că totul e trecător (*sarvam dukham, sarvam anityam*), sensul este cel din *Sein und Zeit*, adică temporalitatea oricărei existențe umane dă naștere fatal angostării și durerii.

Cu alte cuvinte, descoperirea istoricității ca mod de existență specific al omului în lume corespunde cu ceea ce indienii numesc de mult timp situația în Maya. Și filosoful indian va spune că gândirea europeană a înțeles precaritatea și condiția paradoxală a omului care ia cunoștință de temporalitatea sa. Angostarea izvorăște din această descoperire tragică: omul este o ființă destinată morții, ieșită din Neant și în drum spre Neant.

Numai că filosoful indian va rămâne perplex în fața consecințelor pe care anumiți filosofi moderni le-au dedus din această descoperire. Căci după ce a

înțeles dialectica Mayei, indianul se străduiește să se elibereze de aceste iluzii, în timp ce anumiți europeni par satisfăcuți de descoperirea lor și se instalează într-o viziune nihilistă și pesimistă a existenței și a lumii. Nu ne revine sarcina să discutăm cauza acestei situații în gândirea europeană: dorim s-o supunem numai judecății filosofiei indiene. Or, pentru un indian descoperirea iluziei cosmice nu are sens dacă nu este urmată de căutarea Ființei absolute; noțiunea de Maya nu are sens fără noțiunea de Brahman. În limbajul occidentalului s-au putea spune: a lua cunoștință că este condiționat nu are sens decât dacă omul se întoarce spre incondiționat și caută eliberarea. Maya este un joc cosmic iluzoriu în cele din urmă, dar când a fost înțeleasă ca atare, când ai rupt vălurile Mayei, te afli în fața Ființei absolute, în fața realității ultime. Angoasa este provocată de conștientizarea precarității și a irealității noastre funciare, dar această conștientizare nu are o finalitate în sine: ea ne ajută numai să descoperim iluzia existenței noastre în lume, dar exact în acest punct intervine un al doilea proces de conștientizare: descoperim că Marea Iluzie, Maya, se hrănea din ignoranța noastră, adică din falsa și absurda noastră identificare cu devenirea cosmică și cu istoricitatea. În realitate, precizează filosoful indian, Sinele nostru veritabil - *ātman*, *purușā* - nu are nimic de-a face cu multiplele situații ale istoricității noastre. Sinele participă la Ființă: *ātman* este identic cu Brahman. Pentru un indian angoasa noastră este ușor de înțeles: suntem angosați pentru că am descoperit nu că suntem muritori, în sensul abstract al silogismului, ci muribunzi, pe cale de a muri, implacabil devorați de Timp. Indianul înțelege foarte bine frica și angoasa noastră căci este vorba în fond despre descoperirea propriei noastre morți. Dar despre ce moarte este vorba? se va întreba indianul. Despre moartea non-cului, a individualității noastre iluzorii, adică a propriei noastre *Maya* - și nu a Ființei la care noi participăm, *ātman*, care este nemuritor tocmai pentru că nu este condiționat și nu este temporal. Indianul va fi deci de acord cu noi în a admite că angoasa în fața Neantului existenței noastre este omologabilă cu angoasa în fața Morții - dar va adăuga imediat: această Moarte care vă neliniștește nu este decât Moartea iluziilor și a ignoranței noastre; ea va fi urmată de o renaștere, de o conștientizare a veritabilei voastre identități, a veritabilului vostru mod de existență: acela al ființei necondiționate, libere. Într-un cuvânt, va spune filosoful indian, conștiința propriei voastre istoricități e ceea ce vă neliniștește, dar asta e ceva foarte de înțeles: trebuie să fii mort pentru Istorie ca să descoperi și să trăiești Ființa.

Se ghicește ușor ce ar putea răspunde un filosof european istoricist sau existențialist unei asemenea interpretări a angoarei. Îmi cereți, ar zice el, "să fiu mort pentru Istorie"; dar omul nu este, *nu poate să fie* altceva decât Istorie, căci esența sa este chiar temporalitatea. Îmi cereți deci să renunț la existența mea autentică și să mă refugiez într-o abstracțiune, în Ființa pură, în *ātman*, să-mi sacrific deci demnitatea de a fi creatorul Istoriei și să trăiesc o existență anistorică, inautentică, golită de orice fel de conținut uman. Prefer să mă instalez în angosă: ea nu-mi refuză cel puțin o anumită grandoare eroică, a conștientizării și a acceptării condiției umane.

Nu este scopul nostru să discutăm aceste poziții filosofice europene. Trebuie totuși să insistăm asupra unei neînțelegeri care desfigurează imaginea pe care Occidentul și-o face despre India și despre spiritualitatea indiană. Nu este deloc adevărat că descoperirea iluziei cosmice și setea metafizică de Ființă se traduc în India printr-o devalorizare totală a Vieții și prin credința în vacuitatea universală. Începem acum să înțelegem că, poate mai mult decât oricare altă civilizație, India iubește, respectă Viața și se bucură de ea la toate

nivelurile. Căci Maya nu este o iluzie cosmică absurdă și gratuită cum se dovedește a fi pentru anumiți filosofi europeni existența umană ivită din Neant și îndreptându-se spre Neant. Pentru gândirea indiană, Maya este o creație divină, un joc cosmic având ca scop atât experiența umană cât și eliberarea de această experiență. În consecință a lua cunoștință de iluzia cosmică nu înseamnă, în India, a descoperi universalitatea Neantului, ci pur și simplu că orice experiență în lume și în Istorie este lipsită de validitate ontologică; deci condiția noastră umană nu trebuie considerată ca scop în sine. Dar, odată cucerită această conștientizare, hindusul nu se retrage din lume; altfel, India ar fi dispărut de mult din Istorie, concepția despre Maya fiind acceptată de majoritatea hindușilor. A deveni conștient de dialectica Mayei nu duce obligatoriu la asceză și la abandonul oricărei existențe sociale și istorice. Această conștientizare se traduce în general printr-o cu totul altă atitudine: cea relevată de Kṛṣṇa lui Arjuna în *Bhagavad-Gītā*, adică: continuă să rămâi în lume și să participi la Istorie, dar păzește-te să acorzi Istoriei o valoare absolută. Mai degrabă decât o invitație de a renunța la Istorie, pericolul idolatrizării Istoriei este mesajul pe care ni-l revelează *Bhagavad-Gītā*. Toată gândirea indiană insistă exact asupra acestui punct: că ignoranța și iluzia nu constau în a trăi în Istorie, ci în a crede în realitatea ontologică a Istoriei. Cum am mai spus, lumea, cu toate că iluzorie - pentru că este într-o perpetuă devenire - nu este mai puțin o creație divină. Lumea este și ea sacră; dar, paradoxal, nu descoperi sacralitatea lumii decât după ce ai descoperit că ea este "un joc divin". Ignoranța și deci angosta și suferința sunt hrănite de credința absurdă că această lume perisabilă și iluzorie reprezintă realitatea ultimă. O dialectică similară găsim și în ceea ce privește Timpul". După *Maitri-Upaniṣad*, Brahman, Ființa absolută, se manifestă în același timp sub două aspecte polare: Timpul și Eternitatea. Ignoranța constă în a nu-i vedea decât aspectul negativ, temporalitatea. "Fapta rea", cum zice hindușii, nu este de a trăi în Timp, ci de a crede că nu există nimic în afara Timpului. Ești devorat de Timp, de Istorie, nu pentru că trăiești în timp, ci pentru vina de a crede în realitatea Timpului și deci de a uita și disprețui eternitatea. Trebuie să oprim aici reflecțiile noastre: scopul nostru nu este să discutăm metafizica indiană, nici s-o opunem anumitor filosofii europene, ci numai să descoperim ce ar putea să ne spună un hindus despre angosta contemporană. Or, este semnificativ că, judecată atât din perspectiva culturilor arhaice cât și din orizontul spiritualității indiene, angosta ne revelează simbolismul Morții. Adică, văzută și judecată de *ceilalți*, de neeuropeni, angosta noastră revelează aceeași semnificație pe care i-am acordat-o și noi, europenii: iminența Morții. Numai că identitatea de vederi între noi și *ceilalți* se oprește aici. Căci pentru neeuropeni Moartea nu este nici definitivă, nici absurdă; dimpotrivă, angosta provocată de iminența Morții este deja o promisiune de reînviere, ea revelează presentimentul unei renașteri la un alt mod de existență, și acest mod transcende Moartea. Replasată în perspectiva societăților primitive, angosta lumii moderne poate fi omologată angoste morții inițiatice; văzută din perspectiva indiană, ea este omologabilă momentului dialectic al descoperirii Mayei. Dar cum am mai spus, atât pentru culturile arhaice și "primitive" cât și pentru India, această angostă nu constituie o situație în care te poți instala; ea ne este indispensabilă ca experiență inițiatcă, ca ritual de trecere. Dar nici într-o altă cultură în afară de a noastră nu te poți opri în mijlocul unui ritual de trecere și instala într-o situație aparent

fără ieșire. Căci ieșirea constă tocmai în terminarea ritualului de trecere și rezolvarea crizei, atingându-se un nivel superior, luându-se cunoștință de un nou mod de existență.

Nu este de conceput, de exemplu, că se poate întrerupe un ritual de trecere inițiat: în acest caz, tânărul nu va mai fi nici copilul care era înainte de a începe inițierea, nici adultul care ar fi trebuit să fie după toate probele.

Trebuie să mai menționăm și o altă sursă a angoasei moderne, presentimentul obscur al sfârșitului lumii, mai exact al sfârșitului lumii *noastre*, al civilizației *noastre*. Nu discutăm cât de întemeiată este această frică: ne ajunge să amintim că e departe de a fi o descoperire modernă. Mitul sfârșitului lumii este universal răspândit: îl găsești deja la popoarele primitive în stadiul paleolitic al culturii, cum sunt de exemplu australienii, și-l regăsești la marile civilizații istorice, babiloniană, indiană, mexicană și greco-latină. E mitul destrucției și al creației periodice a lumilor, formula cosmologică a mitului eternei reîntoarceri. Dar mai trebuie să adăugăm imediat că în nici o cultură extracuropeană teroarea sfârșitului lumii n-a reușit să paralizeze nici Viața, nici Cultura. Așteptarea catastrofei cosmice este, bineînțeles, angoasantă, dar este vorba de o angoasă religioasă și cultural integrată. Sfârșitul lumii nu este niciodată absolut; el este urmat de crearea unei noi lumi regenerate. Căci pentru neeuropeni Viața și Spiritul au această particularitate că nu pot niciodată să dispară într-o manieră definitivă.

Trebuie să oprim aici confruntarea cu religiile și civilizațiile extracuropene. Ne vom feri să tragem concluzii; dialogul este abia început; trebuie urmat și dezvoltat. Totuși această schimbare de perspectivă este reconfortantă: ne e de ajuns să ne plasăm la nivelul culturilor arhaice și orientale pentru a regăsi semnificațiile inițiatice și valorile spirituale ale angoasei, semnificații și valori bine cunoscute de anumite tradiții mistice și metafizice europene. Adică, dialogul cu *adevărata* lume asiatică, africană sau oceanică ne ajută să redescoperim pozițiile spirituale pe care le putem pe drept cuvânt considera ca universal valabile: ele nu sunt formule provinciale, creație a unui singur fragment de Istorie, ci poziții - am îndrăzni să spunem - ecumenice.

Dar, ne putem întreba, dacă dialogul cu spiritualitățile extracuropene are ca unic scop redescoperirea anumitor surse uitate sau neglijate ale spiritualității noastre, la ce bun să mergem atât de departe, să-i interogăm pe hinduși, pe africani, pe oceanieni? După cum am mai spus, propriul nostru moment istoric ne obligă să înțelegem culturile neeuropene și să stabilim dialogul cu reprezentanții lor autentici. Dar mai e încă ceva: se întâmplă un fapt ciudat și reconfortant că schimbarea de perspectivă spirituală se traduce printr-o regenerare profundă a ființei noastre intime. Încheiem această expunere printr-o istorie hasidică ilustrând admirabil misterul întâlnirii. Este povestea rabinului Eisik din Cracovia, pe care indianistul Heinrich Zimmer a extras-o din *Khassidischen Bücher* de Martin Buber. Acest pios rabin din Cracovia avu un vis în care i se spunea să meargă la Praga: acolo, sub marele pod ce duce la castelul regal va descoperi o comoară ascunsă. Visul se repetă de trei ori și rabinul se hotără să plece. Ajuns la Praga, el găsi podul, dar păzit zi și noapte de santinele. Eisik nu îndrăzni să caute. Tot dând târcoale prin împrejurimi atrase atenția căpitanului gărzii; acesta îl întreabă amabil dacă pierduse ceva. Cu simplitate, rabinul îi spuse visul său. Ofițerul izbueni în râs: "Chiar așa, bietul de tine!", îi zise, "ți-ai tocit încălțărilor făcând atâta drum numai din pricina unui vis? Ce persoană cu mintea întreagă ar crede într-un vis?" Ofițerul auzise și el o voce în vis: "Ea îmi vorbea de Cracovia, poruncindu-mi să mă duc până acolo

și să caute o comoară uriașă în casa unui rabin care se numește Eisik, Eisik fiul lui Jekel. Trebuia să descopăr comoara care era îngropată într-un colț prăfuit, după sobă". Dar ofițerul nu acorda nici un fel de încredere vocilor din vis: el era o persoană rezonabilă. Rabinul se înclină adânc, îi mulțumi și se grăbi să se întoarcă la Cracovia. Săpă în acel colț uitat al casei sale și descoperi comoara care puse capăt sărăciei lui.

"Așa deci, comentează Heinrich Zimmer, așa deci, adevărata comoară, cea care pune capăt sărăciei și necazurilor noastre nu e niciodată departe, nu trebuie căutată într-o țară depărtată, ea zace îngropată în colțurile cele mai retrase ale propriei noastre case, adică ale propriei noastre ființe. E în spatele sobei, centru dător de viață și căldură care ne însuflețește existența, inima inimii noastre, numai să știm să săpăm. Dar mai e un fapt ciudat și constant, că numai după o călătorie pioasă într-o regiune depărtată, într-o țară străină, pe un pământ nou, semnificația acestei voci călăuzindu-ne căutarea, va putea să ni se reveleze. Și acestui fapt ciudat și constant i se adaugă un altul: cel care ne revelează sensul misterioasei noastre călătorii interioare trebuie să fie el însuși un străin, de o altă credință și de o altă rasă".

Și acesta este sensul profund al oricărei veritabile întâlniri: ea ar putea constitui punctul de plecare al unui nou umanism, la scară mondială.

Erotica mistică în Bengal. Femeia și dragostea

a. Valoarea intenției

În primul articol pomeneam de cele două feluri ale dragostei cu *parakiya*: una cu o femeie în carne și oase (*gauna/bahya*), cealaltă cu o femeie ideală, cu o femeie care e mai mult prezență decât obiect (*mukhya, marma*). Cele ce am scris până acum despre *Sahajiya* nu se referă decât la prima specie de dragoste: aceea împlinită ceremonial cu *gauna parakiya* sau *bahya parakiya*.

Cu tot planul său nedezmintit carnal, am observat în riturile *gauna* o robustă plutire către fantastic. Am remarcat în etapele *maithunei* o interiorizare rituală din ce în ce mai accentuată, conducând la identificarea partenerei cu o zeiță, cu imaginea ei iconică. Nimic orgiastic, nimic inert și scabros în *maithuna*, rit care se desfășoară fantastic și în carne totdeodată.

Sahajiya nu are nimic de a face cu obiceiurile degenerate ale altor culturi indiene (cum sunt unele secte derivate din *Boladeva* sau toate sectele *Vamachari*, sau acei Baul, "nebuni" din Bengal; toate acestea practică cele mai fără de lege orgii, incesturi, bestialități, așa cum nici imaginația celui mai bolnav erotoman modern n-ar putea născoci; credincioșii lor sunt recrutați din familii degenerate, dintre nebuni, pervertiți, criminali, lepădături ale societății și neurastenici ai misticii exaltate).

Atitudinea *Sahajiyei* se găsește perfect exprimată în opera *Premabhakti-Candirko*: "Ideile comune și banale ale datoriei de a lucra, ale religiei, durerii și suferinței - trebuie părăsite". Dar în locul acestor legi nu se instaurează anarhia și viciul, ci libertatea. India are o nostalgie și concepție absolută a libertății, pe care anevoie o întâlnim în Occident. Aceasta se înțelege lesne: numai în țara celor mai riguroase cadre sociale, celor mai complicate teologii și celei mai intransigente ortodoxii se putea naște o asemenea violentă sete de libertate.

Ca să se înțeleagă metoda *Sahajiyei*, de a se elibera de păcat prin acțiuni în aparență păcătoase, sunt necesare câteva citații culese din opere streine acestei secte. *Sutrālamkara*, cap. XIII. v:11-13 spune:

"*Klesata eva Klesanisharanam*", adică "tocmai prin *Klésa* (patimă, pângărire) se poate ieși din *Klésa*".

Iar *Joranasiddhi* (ed. sanskrită. p. 32, Sloka 15) ne asigură că: "prin exact acele acțiuni care fac pe oamenii ordinari să putrezească în Iad sute de milioane de ani, yoghinii obțin liberarea finală". În sfârșit, un citat din *Cittaviśuddhiprakarana* a lui Aryadeva, păstrat într-o compilație tantrică numită *Subhaṣita-Samgraha* (editată de Bendall în "Muséon") spune: "prin acele fapte ticăloase cari robesc oamenii ordinari, el obține liberarea. Virtutea și păcatul trebuie judecate prin spiritul în care sunt îndeplinite, nu prin ele înseși" (p. 38 a textului sanskrit editat).

Tot Aryadeva (unul dintre cei mai pătrunzători autori ai buddhismului tantrik) scrie: "Pofta senzuală trebuie zdrobită... Fă cu toată puterea ta ceea ce

nebunii osândesc... Femei agitate de focul veninos al dragostei dăruiesc pe iubiții lor, asceți cu mintea pură, cu toate roadele dragostei... Bucură-te de toate plăcerile dragostei fără teamă. Nu-ți fie teamă: Tu nu păcătuiești.”

Am putea înmulți după voce asemenea extrase din cărțile tantrice, dar nu voim să complicăm o expunere, prin însăși firea ei destul de complicată. S-a înțeles că actul în sine nu înseamnă nimic în concepția indiană, ci numai *intenția actului*. Dacă această intenție e egoistă, dacă se îndreaptă către o satisfacție personală, limitată, dacă e alimentată de ceea ce indienii numesc ”setea fructului” - *phalatrishna* - atunci actul e păcătos, în sensul că se integrează legilor *Karnei* și individul va avea să-i sufere consecințele, acum sau într-o existență viitoare. Dacă, dimpotrivă, omul făptuiește fără ”setea fructului” actul său, dacă e de o senină indiferență față de rezultate - sau dacă activează pur altruist, nu atât față de oameni cât față de Dumnezeu prin propria lui bucurie - atunci actele sale nu sunt nici vicioase nici virtuozose. Pur și simplu nu există, sunt în afara *Karnei*, au transcendat legile firii și legile societății.

b. Prezența fantastică a femeii

Sahajiya cunoaște și o disciplină de perfecțiune spirituală fără o parteneră în carne și oase. *Marma parakiya* e acea tovarășă ideală, fantastică, necesară ascensiunii spirituale numai prin prezența ei în sufletul omului. Căci *feminitatea* e indispensabilă perfecțiunii, dar femeia nu e. Feminitatea e un dinam nesfârșit de dragoste și în *marma parakiya* singurul drum e beatitudinea prin dragoste către Krishna, dragoste fără nici o dorință egoistă, dragoste de sacrificiu, fără speranță.

Or, dacă sufletul e entuziasmat de atâta și atât de adâncă dragoste, numai atunci se poate apropia de Krishna. Femeia - prezentă prin evocarea ei mentală - e catalizatorul unirii dintre sufletul omului și sufletul lui Krishna.

Femeia se poate sacrifica pe sine mai lesne decât bărbatul. De aceea feminitatea trebuie făcută stăpână în suflet. Orice urmă de egoism, de dorință limitată trebuie smulsă. ”Fixează-ți mintea în Krishna și socotește că tot ce ți se întâmplă îi aparține. Nu te gândești la propria ta plăcere și durere, și atunci vei fi întotdeauna fericit” (*Ananda-Bhairava*). E renunțarea completă la individualism, o pierdere în celălalt, în Amantul ceresc, Krishna. Pentru a obține această supremă depersonalizare e nevoie de *marma parakiya*. Devotatul lui Krishna trebuie să se transforme el însuși în Rādhā, în iubita pământească a zeului. Trebuie să treacă prin purgatoriul durerii acesteia ca să ajungă beatitudinea finală, pierderea în sufletul lui Krishna.

Se observă lesne că această *marma parakiya* adică ”disciplina spirituală în tovarășia unei femei ideale” - posedă mult mai accentuate potențe mistice decât riturile descrise până acum. Sufletul care se înnobilează prin prezența subtilă a femeii și ajunge astfel aproape de Dumnezeu printr-o dragoste de femeie - e însă substanța mistică medievală indiene, ce se numește *Vaishnavism*, adică religia care socotește pe Vishnu, în cel mai perfect avatar al său, Krishna, singurul mare Dumnezeu. *Vaishnavismul* e, prin excelență, o religie a dragostei, prezentând în marile sale experiențe mistice (un Chaitaniya, de exemplu) surprinzătoare experiențe cu mistica creștină.

Și în *Sahajiya*, adică prin "dragoste pură". Nici cunoașterea, nici munca nu pot egala dragostea, ca instrument al apropierei de Divinitate. Dragostea care cere, înainte de toate, anihilarea egoismului. Condiția e "să fie nebun de dragoste", să fie insuportabilă despărțirea de Creatorul său. Idealul e transformarea sa într-o femeie, suferind de absența iubitului, tânjind de unirea cu el. Acesta e caracterul general al întregii mistice indiene.

Există, însă, fie în *Sahajiya* propriu-zisă, fie în alte școli secrete strâns legate de ea - o altă concepție a "femeii ireale". Aici femeia nu mai e o taină pe care trebuie să o asimileze conștiința ca să poată oglindi pe Krishna - ci o construcție mentală, un decor fantastic, de neînchipuită frumusețe. Aici intervine și așa-numitul "limbajiu secret" sau "limbajiu de intenții". Despre asemenea școli, în articolul următor⁶³.

Erotica mistică în Bengal. Limbajul secret al misticii indiene

Sandhya-Bhaṣa

O bună parte a literaturii sectelor mistic-erotice din India medievală - fie acestea buddhiste sau induiste - e scrisă într-un stil voit obscur, cu vocabular specific și pluralitate de sensuri. Acest stil a fost numit de către *Mahamahapadyaya Haraprashad Shastri* (unul dintre cei mai erudiți orientaliști ai timpului și Nestorul studiilor buddhiste în India modernă) *sandhyā-bhaṣa*, adică "limbajiu crepuscular".

În cartea sa despre sectele mistic-erotice ale buddhismului medieval, publicată în limba bengaleză (*Buddha Gana o Dohā*, Calcutta, 1916), H.P.Shastri explică sensul în care a folosit expresia "limbajiu crepuscular": "Toate operele *Sahajayanei* sunt scrise în *sandhya-bhaṣa*: acesta e un limbajiu (*bhaṣa*) de lumină și întuneric (*alo-a-dhari*), parte lumină, parte întuneric; anumite porțiuni pot fi înțelese, în timp ce altele nu pot fi. Cu alte cuvinte, în aceste discursuri asupra *dharmei*, care sunt foarte elevate, se găsesc referințe și la lucruri deosebite de *dharma*. Dar aceasta nu poate fi explicată deschis, oricui" (pag. 8 din *Introducerea* bengaleză).

Să nu se creadă că H.P.Shastri a inventat acest termen. El se găsea, sub o formă similară, în opere buddhiste scrise în limba sanskrită, dovedind astfel antichitatea acestui "limbajiu secret". În celebra *Saddharmapundarikā* se găsesc adesea expresiile: *sandha-bhaṣita*, *sandha-bhaṣya*, *sandha-vacana*. Orientaliștii europeni au observat sensul secret al acestor expresii și le-au tradus după cum urmează: "le langage énigmatique" (Burnouf), "mister" (Kern), "ziceri ascunse" (Max Müller).

Studii mai noi asupra acestei literaturi secrete au modificat înțelesul termenului *sandhya-bhaṣa*. Un foarte priceput orientalist indian, Vidushekar Shastri (de la Universitatea lui Tagore din Shantiniketan), folosindu-se de traduceri tibetane și chineze, a dovedit că *sandhya-bhaṣa* nu e decât o prescurtare a expresiei *sandhāya* sau *ābhisandhāya* și înseamnă "vorbită intențională" (cf. *The Indian Historical Quarterly*, 1928, vol. IV. pp.289-400).

Nu mai rămâne îndoială, așadar, că literatura sectelor *Sahajayana*, *Vajrayana* și *Tantra* - sunt scrise într-un limbajiu cu cheie, fiecare cuvânt având cel puțin trei înțelesuri (unul vulgar, altul mistic și al treilea erotic), iar frazele putând fi traduse în cel puțin trei versiuni: una exterioară (fără înțeles), alta mistică (cu aspect yogic), alta erotică (cu aspect tantric). Vom reproduce îndată exemple ce vor ilustra îndeajuns ciudățeniile acestui limbajiu secret.

Înainte de a trece mai departe, trebuie să preîntâmpinăm câteva confuzii. "Limbajiu intențional" al mistice indiene nu are de a face cu alte limbajii mistice (cel sufi, de pildă) sau argot-uri. Argot-ul e un limbaj tehnic (cf. Alfredo Nicezoro, *Le génie de l'argot. Essai sur les langages spéciaux; les argots et les parlers magiques*, Paris, 1912); iar alte "limbi speciale" ale anumitor indochineze, malayeze, etc. manifestă un caracter superstițios și magic, e fragmentar și se întrebuintează la vânat, la pescuit, față de streini, față de zeu, de rege, de tot ceea ce e temut. În Java un tigru sau un crocodil nu e numit pe numele lui, ci e chemat "Bătrânul Domn" sau "Marle Tată". Originea magică a spaimei de a evoca prezența animalului prin simpla pronunțare a numelui său e evidentă. Despre asemenea "limbajii speciale", Antoine Cabaton

a scris un admirabil studiu: *À propos d'une langage spéciale de l'Indo-Chine* (Etudes Asiatiques, ed. Van Oest, vol. I. 1925, pp.103-123). Pentru a înțelege cele ce vor urma, trebuie să se diferențieze precis asemenea tabu-uri lingvistice de o limbă liturgică sau sacră sau de un stil clar-obscur mistic, sau de un limbaj mistic (cf. Van Gennepe, *Essai d'une théorie des langages spéciales*, în *Religions, mœurs et légendes*, Seria II, 1909. p.294 sq). În sfârșit, nu trebuie identificată funcția simbolică a "limbajului intențional" indian cu simbolismul poeziei medievale italiene, despre care a scris atât de magistral L. Valli, în cartea sa *Il linguaggio secreto di Dante e dei fedeli d'amore* (Roma, 1928).

Descifrarea *Cântecelor lui Kanha*

Vorbeam mai sus de "sensul yogic" și "sensul tantrik" al frazelor scrise în *sandhya-bhaṣa*. Sensul yogic înseamnă tălmăcirea mistică, pe când sensul tantrik e dat de tălmăcirea erotică a frazelor. Că între practica yoga - pură și violentă asceză - și practica tantrică, de nedesmințit sexualism, s-au putut face asemănări și găsi corespondențe, nu trebuie să ne mire. Ne aflăm în fața unor texte din buddhismul cel mai nihilist și relativist, școala numită *madhyamika*. Pentru doctorii acestei școli (care a dat pe cei mai de seamă logicieni și sofști ai Indiei medievale) despre nimic nu se poate spune că există cu adevărat, nici *esse* nici *non-esse*, nici lumea fenomenală, nici *nirvana*. Un relativism universal, în mijlocul căruia singura certitudine și cale de mântuire e vacuitatea, *Śūnya*. Această vacuitate, această suspendare impronunciabilă a spiritului, școala de care ne ocupăm aici o numește *sahaja*, adică "ceea ce e înăscut, ceea ce e firesc".

Unica soluție de mântuire, de transferare a existenței și a durerilor sale - e experimentarea acestei vacuități. Acum ea poate fi foarte bine experimentată prin ritmarea progresivă a respirației, până se ajunge la o reținere foarte lungă a aerului, și această cale e yoga. Sau, tot atât de bine, vacuitatea poate fi obținută prin ritmarea respirației laolaltă cu ritmul sexual (*maithuna*), prin reținerea respirației cât mai mult timp și, mai ales, prin reținerea completă a spermei; calea aceasta e tantrică, și de ea se folosește *Sahaja*.

Lucrurile acestea se știu din literatura *Sahaja*, citată și rezumată în articolele precedente. Ceea ce e nou în textele pe care le vom discuta acum e caracterul lor cu totul secret; adică nu se înțelege niciodată bine dacă autorul propune un exercițiu yoga, ascetic, sau o ședință de *maithuna* - sau dacă, la urma urmelor, nu e decât un simplu vers, fără nici un sens ascuns. Importanța acestei probleme e imensă; căci dacă se va ajunge la stabilirea definitivă a cheii cu care trebuiesc descuiate comorile manuscrise ale Indiei medievale, toate criteriile de judecată asupra acestei țări, ca și asupra misticei erotice și a simbolismului în general, vor scădea. Studiile atât de revoluționare publicate de câțiva ani asupra acestui subiect prevestesc apropiată ziua când orientalistica va fi nevoită să-și reformeze metodele de investigare. Un Orient nou, mai curajos și mai dens va apare ochilor europeni, obosiți de o Asie imbecilă și romantică, Asia popularizată de călători și de orientaliști.

Ca să ilustrăm metoda pluralității sensurilor, să traducem o strofă din *Doha-koṣa* lui Kanha. Opera aceasta e reprezentativă școlilor mistic-erotice din India medievală și a fost studiată, editată și tradusă recent de către un priceput orientalist. M. Shahidullah, *Les Chants mystiques de Kanha et de Doha-koṣa* (Paris, 1928). Strofa 19 din Kanha spune: "Cel care a imobilizat regele spiritului său prin identitatea voluptății (*samarasa*) în starea Înăscutului (*sahaja*), ajunge chiar în acea clipă un supraom (un siddha, magician, semizeu); lui nu-i e teamă nici de bătrânețe, nici de moarte".

Acum, strofa aceasta - a cărei traducere "gramaticală" n-are nici un înțeles - poate fi tradusă în două sensuri deosebite, după cum traducem expresia *samarasa*. Sensul yogic înseamnă: identitatea perfectă a spiritului și a răsufării, obținută prin retezarea funcționării lor. Prin yoga se obține anihilarea aparentă a gândirii, deoarece mintea se concentrează într-un singur punct; tot prin yoga se tinde la stagnarea cât mai îndelungată a răsufării, cu scopul de a pătrunde într-o

nouă stare de conștiință (a somnului, a katalapsiei, etc.. Vezi studiul nostru, *Contribuții la psihologia Yoga*, în "Revista de Filosofie", 1931). Când aceste două subpresiuni coincid - se obține o stare de completă evacuitate a conștiinței (evident, a conștiinței diurne: textele afirmă încă nașterea unei stări, nirvanice, inaccesibile experienței ordinare), *samarasa*. Dar aceeași stare se poate obține și prin actul sexual realizat *sahaja* când "regele spiritului" (sperma) e "imobilizată" (adică fixată, reținută) prin *samarasa* (coitul ritual) se atinge Înnăscutul, starea inițială, deasupra dualismului aparent al lumii fenomenale, deasupra oricărei limite, oricărei stări de conștiință.

S-au identificat până acum, cu ajutorul comentariilor sanskrite ce întovărășesc aceste tratate mistic-erotice, câteva duzini de termeni. Prin cifra uzitat, orice rând din literatura mistică poate fi interpretat în două sensuri, *practic* complet opuse, deși identice ca țintă: sensul yogic și sensul tantrik.

Câțiva termeni sunt foarte instructivi în valențele lor, deoarece aparțin în același timp fiziologiei, eroticii, teologiei și misticii. *Vajra*, care înseamnă *trăznet* și *diamant* (în vorbirea curentă) are sensul tantrik de *linga* (membrum virile) și sensul teologic de *Śunya* (*vid*, *vacuitate universală*). Soarele (*ravi*, *sūrya*) înseamnă: *Chrisis* ("rajas feminin", adică "polen feminin"); *vâna pingalā* (cu fiziologia mistică), nara dreaptă. *Luna* (śaśin, candra) are înțelesurile de spermă, vâna *idā* și nara stângă.

Am luat numai aceste trei exemple, dar ele vor continua și rezultatele nu vor fi lipsite de interes. Pentru că se va vedea cum însăși Nirvana lui Buddha era câteodată exprimată în termeni sexuali și aceasta mult înaintea lui Freud.

Dar ceea ce e capital pentru preocuparea studiului de față se va vedea că și cele mai terre - à - terre expresiuni sexuale nu sunt câteodată decât un ritual abstract, fantastic, de cea mai pură speță. Mistica comparată (îndeosebi scrierile sufiste și cele de genul *Cântării cântărilor*) va găsi un admirabil instrument de cercetare. Căci acolo unde apare dragostea cea mai carnală, adesea nu era decât un rapt într-o experiență fantastică.

Literatura mistic-erotică. Vocabularul intențional

Încă din timpul lui Durnout, acum o sută de ani, s-a observat sensul tantrik (erotic) pe care îl capătau anumite expresii și noțiuni buddhiste în literatura medievală indiană. Însuși Buddha e câteodată înțeles ca *vjara* (trăznet, diamant) și deci *linga*, iar *lotusul* buddhismului de Nord prin care se exprimă puritatea începuturilor, acel *padma* (lotus indian), atât de uzat în formulele și meditațiile buddhiste - înseamnă *abja* (născut din apă) și de aici *bhaga*, sexul feminin. Când se spune, așadar, că Buddha (*vajrasattva*) se odihnește în tainica *bhaga* a Bhagavatiei - formula aceasta are și un sens erotic.

De altfel, tantrismul buddhist (probabil influențat de eflorescența legendelor medievale din jurul lui Krishna, atât de erotice) susține că Buddha, după ce s-a bucurat de 80.000 de femei pe pământ, înainte de retragerea lui în meditație, se bucură acum de "femei cerești". Dar acestea nu sunt simple zeități și nimfe ca Apsaras, de pildă, care sunt accesibile și zeilor și "oamenilor perfecți" (*siddhas*) - ci sunt divinități abstracte și imateriale, ca Dharmakaya (care nu e altceva decât Legea Buddhismului). Toate aceste divinități nu sunt de fapt decât un *bhaga* ideal, în care se odihnește Buddha. Sau, ca să fim mai exacti, sunt felurite personificări ale gradelor de beatitudine contemplativă (*Samādhi*, transa supremă a meditației), simboluri grosolane ale unor stări dincolo de experiența umană (Louis de la Vallée Poussin, *Bouddhisme. Etudes et matériaux*. Bruxelles, 1898, Mémoire de l' Académie Royale de Belgique, p. 145).

Ne abținem într-adins să comentăm ideile acestea, tocmai pentru a nu introduce într-un sistem pur oriental noțiuni și prejudecăți recent europene. Termenii sexuali au, câteodată, în literatura tantrikă alte valori, chiar dacă ei trebuie traduși cu înțelesul lor sexual, iar nu mistic. O expresie sexuală, când se întâlnește în literatura mistică și ceremonială nu deșteaptă în conștiința cititorului indian panica sau excitația, turburarea sau curiozitatea, pe care de obicei o produce în mintea cetitorului occidental. Sexul, actele sexuale - sunt aici simple instrumente; voluptatea e înlăturată, satisfacția nu e niciodată căutată. De altfel lucrurile acestea vor fi înțelese când literatura medievală, care se află acum în manuscrise, va fi publicată și comentată cum trebuie.

Înainte de a traduce din cântecele *Sahajiya* ale lui Kanha, e indispensabil un mic vocabular comparat, care să cuprindă sensul obișnuit al cuvintelor alături de sensul lor tantrik (erotic) și mistic.

lalana, "femeie" = artera *idā* (nara stângă).

rassana, "limbă" = artera *pingalā* (nara dreaptă).

avadhūti, "femeia ascetă" = susumnā (artera centrală).

bodhicitta, "gândirea iluminată" = shukra (semen virile)

tarunī, "fecioară" = *mahāmudra* (o poziție specială a mâinilor și picioarelor luată în timpul meditației yoga; dar are și un sens erotic, căci *mudra* înseamnă, în tantra, femeie ascetă).

grhinī, "soție" = *mahāmudra*, *divyamudra*, *manāmudra* (poziții yogice);

Karin, "cel mai bun dintre elefanți" = gândirea (*cittagajendra*);

giri, "munte" = șira spinării;

vajradhara, "stăpânul trăznetului" = stăpânul corpului, al cuvântului și al gândirii;

Karuna, "mila" = ființa (esse);

Maithuna - înseamnă limbajul secret al colecției *Dohā-kośa*, unirea

"lotusului" cu "trăznetul", adică obținerea stării de vacuitate ("trăznet") în plexul nervilor cerebrali ("lotus"). În colecția *Buddha-Gana*, starea de non-ego (*nairātma*), adică *șunya* (vacuitatea) e descrisă ca o fată din casta inferioară sau o curtezană (Shahidullah, op. cit. p. 15). Așa că, de foarte multe ori, când textul vorbește de "îmbrățișarea curtezanei" (*dombi candali*) nu e vorba decât de pierderea în starea non-individualității, transcenderea limitelor, ieșirea din dinamica mentală diurnă. "Curtezana" e un motiv atât de popular în literatura mistică indiană cum e "vinul", "paharul" și "beția" în mistica sufistă (mistica persană) - unde înseamnă "Dumnezeu", "sufletul omenesc" și "unirea mistică cu Creatorul".

Poemele lui Kanha și Saraha

O serie de traduceri sperăm că va pune la punct întrucâtva discuția "limbajului intențional", în care sunt scrise atâtea opere medievale indiene din școlile mistic-erotice Sahajayāna, Vajrayāna și Tantra. Ne folosim de versurile lui Shahidullah, iar numărul paginii se referă la lucrarea sa. *Les chantes mystiques de Kanha et de Dohā-kośa*.

Din Kanha, p. 111 și urmare:

"Oh! *dombi*, tu ai pângărit totul! Tu ai neglijat luna fără nici un motiv.

"Unii îți spun urâtă. Dar înțelepții te strâng la pieptul lor.

"Kanha cântă: Tu ești *candali* a pasiunii; oh! *dombi*, nimeni nu e mai păcătoasă decât tine.

"Căsătorindu-se cu *dombi*, el și-a înghițit nașterea și a primit în zestre supremul ideal.

"Zilele și nopțile se petrec în plăceri.

"El se deșteaptă în plasa femeii ascete.

"Ascetul care e legat de tovărășia unei *dombi*, nu o părăsește niciodată.

"El se îmbată cu Înnăscutul.

Din colecția Dohākośa a lui Saradha (p. 169 și urm.)

Versul 24:

"La ce bun să mediteze asupra celor care nu sunt subiecte de meditație?

"La ce bun să explici ceea ce nu se poate spune?

"Toată lumea e însetată de aceea monedă care e existența.

"Nimeni nu-i înțelege esența.

Versul 26:

"A mânca, a bea, a se desfăta, a reîncepe mereu roata tantrică (coitul ritual), iată idealul care se urmează pentru a atinge conștiința de dincolo.

Versul 34:

"Nimic nu se cunoaște în afară de sine însuși.

Versul 35:

"Oh! pentru ce să căutați în zadar mântuirea prin meditație? De ce îmbrățișați voi plasa iluziei?

Versul 37:

"Toată lumea e înșelată de meditație. Nimeni nu-și privește propria sa natură.

Versul 46:

"Nu medita numai asupra cului, cu răsufllarea suspendată, oh! yogin riguros. Nu-ți fixa numai vârful nasului. Imbecilule! Bucură-te de Înnăscutul din tine însuși, nu te lăsa robit de legătura existenței.

Versul 48:

"Când spiritul adoarme, trupul rupe lanțurile, atunci identitatea desfătării (*samarasa*) e lăsată în Înnăscut; de acum nu mai ești nici *sudra*, nici *brahman*.

Versul 50:

"M-au silit să vizitez locuri sfinte și temple sacre, și mai bune, și mai rele. Dar n-am văzut un alt loc de pelerinaj atât de frumos ca trupul.

Versul 66:

"Bucurându-te de lumea sensibilă, nu te legi de lumea sensibilă. Se poate lua lotusul fără a atinge apa. Astfel e yoghinul care se refugiază la rădăcină; el nu e victima lumii sensibile deși se bucură de ea.

Versul 88:

"Magia femeii ascete e fără pereche;

Versul 90:

"Fie momentul fericirii, fie acela al mijlocului mistic, fie ele două împreună - acestea sunt realitatea. Dar puțini sunt acei care le cunosc, datorită maestrului (guru).

Versul 107:

"Cel care gândește: "acesta e eul, acesta e non-eul", acela, deși fără legături, e totuși legat. Și, totuși, eul e liber.

Versul 108:

"Nu te înșela asupra eului și non-eului. Totul, fără deosebire, e Buddha. Iată starea pură supremă. Spiritul se purifică prin natura sa proprie."

Am ales dintr-adins versurile care pot fi oarecum înțelese fără un comentariu imediat. Sensul unora e evident erotic; al altora evident mistic. De altfel, identificarea stărilor supreme, nirvana cu beatitudinea actului sexual, etc., nu e lipsită de logică; pentru că asemenea stări, care depășesc experiența normală, sunt impronunciabile. Formulele prin care pot fi traduse sunt, așadar, interschimbătoare.

Acum, când am schițat și ilustrat limbajul secret al misticii indiene, ne putem întoarce la examinarea celorlalte ceremoniale erotice, a căror limbă cifrată ne-ar fi fost inaccesibilă fără asemenea preliminarii. Din cele ce am scris în ultimele două articole, e necesar să se rețină următoarele: pluralitatea sensurilor întregii literaturi mistice medievale; că nu numai termenii mistici, religioși și filosofici au înțelesuri erotice, dar că și terminologia erotică are un contrasens mistic sau filosofic; că, de câte ori se pomeneste de Sex în asemenea cărți, el e luat în înțelesul ritual și instrumental, iar nu biologic, nici orgiastic.

2. MISTICA EROTICĂ

Magie și erotică

Interpretările europenilor asupra senzualismului și literaturii senzuale orientale sunt, adesea, cu desăvârșire false. Ceea ce apare la o primă lectură ca senzual nu e decât magie - care scapă insului civilizat - iar ceea ce apare erotică deșăntată nu e decât ceremonial, adică o psihologie de mult pierdută pentru conștiința europeană. E semnificativ faptul că voluptatea are un rol cu totul secundar în viața asiaticului, în ciuda aparențelor. Se vorbește despre *Kama-Sutra* ca despre o carte sub index, o carte publicată de edituri scandaloase și citită pe sub mână. Totuși, nimic mai firesc în Orient decât o asemenea carte, care e, înainte de toate, un tratat tehnic, fără nimic frivol în el, o învățătură care transformă ceremonialul într-o estetică și pe femeia ordinară într-o erudită rafinată.

Richard Schmidt, care a scris acele prețioase *Beiträge zur indischen Erotik* (ed. II, Berlin, 1911) și care a tradus el însuși *Kama-Sutra* împreună cu comentariul lui Yasodhara (ed. V, Leipzig, 1915) a făcut primul pas pentru adevărata înțelegere a eroticii indiene în Europa. Schmidt s-a ocupat însă numai de "știința dragostei". Mult mai fascinant și bogat în resurse e studiul ceremonialelor și magiei erotice, căci, socotim noi, ne va revela o concepție naturală despre sex și viața sexuală, în locul conceptelor viciate, moralizante sau superstițioase ale veacurilor europene. E drept că un asemenea studiu nu se putea face până mai acum câțiva ani, când Sir John Woodroffe (alias Arthur Avalon) a publicat cele dintâi texte tantrice sanskrite și a dat la iveală o serie de traduceri adnotate - care au descoperit ce substanță diversă se ascunde sub cuvintele erotice indiene și ce valoare magică prezintă ceremonialele lor.

Din articolele precedente s-a văzut polivalența termenilor erotici, care capătă rând pe rând valori magice, teologice, mistice.

Se ghicea înapoia lor o intransmisibilă experiență care le echivala. Într-o perioadă mult mai veche decât cea a textelor studiate până acum, în perioada vedică și post-vedică, se ghicește însă și mai bine valoarea "cosmică" a actelor sexuale. Pornind dintr-o conștiință magică, actul sexual nu era îndeplinit niciodată ca o datorie sau un passe-temps individual - ci era un rit de comuniune simbolică cu forțele sau zeii cosmici, o acțiune care pune pe om în contact cu energiile care îl creaseră. Din toată literatura vedică și post-vedică (*Samhitās, Brāhmānas*, etc.) se distinge valoarea magică și rituală a sexului și, mai ales, non-individualitatea sa. Cel care abuza sau numai încerca să practice pentru bunul lui plac asemenea acte făptuia un sacrilegiu, un act nefiresc și deci nesacru. Sexul nu era decât un instrument, niciodată un scop.

"Dacă tu vrei să te slujești de mine la sacrificiu, atunci orice vei cere tu prin mine îți va fi dăruit" - spune o femeie (Ida) către soțul său, înainte de actul conjugal (*Śatapatha Brāhmaṇa*, I, 8-1 și urmare). Unirea era sacrificiu, armonia, intrarea în comuniunea cu forțele naturii: nenumărate texte vedice afirmă acest

lucru (cf. nota lui Braja Lal Mukherjî la cap. IV din *Shâkti and Shâkta* a lui Sir John Woodroffe, ed. III, Madras, 1929, pp. 95 și urmare).

Maithuna în literatura vedică posedă valențe ciudate. Totul este văzut și interpretat prin această unire sexuală rituală: două linii (*padas*) dintr-un vers *apushtubh* sunt cetite detașat, iar celelalte două sunt cetite dimpreună, ca să imite unirea sexuală (*Aitareya Brâhmaṇa*, II.5.3); *agnihotra*, adică focul sacrificial, căruia i se aduc încontinuu ablații de unt topit în casa oricărui indian, e el însuși identificat cu *maithuna* (*Śatapatha Brâhmaṇa*, XI, 6.2.10); în sfârșit, se spune că cea mai bună și mai înaltă formă de *maithuna* e unirea dintre *shraddhā* și *satya*, adică între *credință* și *adevăr* (*Ait. Br.* VII, 2.9).

Traducem un text ceva mai complet ca să se illustreze această mentalitate magică. El se găsește în una din cele mai stufoase *upanishade*, de necontestată antichitate, anume *Bṛhadāranyaka Upanishad*, (VI, 4,3-5,9-11, 21-24). După câte știu, pasajul acesta a fost foarte rar tradus într-o limbă europeană. Böhlingt îl înlătură pur și simplu: Max Müller (*Sacred Books of the East*, vol. XV, p. 216-221) reproduce originalul sanskrit, ceilalți traducători, cum e F. Belonni Filippi (*Duc Upanishad*), "Cultura dell' Anima", nr. 27, p. 24-25) îl traduc în latinește. Versiunea noastră e făcută după ediția lui Vasudev Lakshman Shastri Pantisikar, *I-shādyashtottara-shatopanishadah*, Nirānaya Sagar Press, Bombay, ed. III, 1925, p. 113 și urm.).

3. "Ea (femeia) are pântecul drept altar (*vedi*), părul drept iarbă, pielea drept presă *somer*, vulva care se află la mijloc e combustibilul (necesar sacrificiului). Cât de glorios e locul în cer al sacrificatorului care săvârșește sacrificiul *vajapeya*, tot atâta va fi (și locul celui) ce se împreună, fiind conștient de această (identitate între femeie și locul sacrificial); acela participă la acțiunile bune ale femeilor sale. Dar femeile își însușesc acțiunile bune ale aceluia care, fără să cunoască această (identitate), se împreună cu..."

Urmează un pasagiu de invocație magică pentru *semen virile* pierdut, care nu poate fi tradus. Versul 8 laudă femeia "curată", ce poate servi sacrificiului.

8. "Dacă cineva dorește: să mă iubească! membrum in eam inmisum, gura lipită de gura ei, mângâindu-i pânțele să murmure:... tu te naști din toate membrele și din inimă izbucnești; tu ești sucul membrilor; ca pe o rănită de o săgeată veninoasă, străpunge-o!"

9. "Și dacă dorește: să nu rodească!, membrum in eam inmisum, gura lipită de gura ei, după ce-a inhalat, să expire către ea:... prin vigoare, prin sămânță, sămânța o depun în tine. Îndată ea va rodi:"

Urmează câteva versuri de natură vrăjitoarească, pentru pedepsirea femeilor adultere (de fapt, nu e pedeapsă propriu-zisă, ci vrăji ca să recapete soțul puterea consumată prin dragostea cu soția adulteră).

De la versul 13 se întâlnesc riturile preliminare pentru nașterea fiilor și fiicelor. Adevărata *maithuna* cu identificări cosmice se găsește în versul 18 și urmare:

"După ce a făcut libația, o ia și gustă. După ce a gustat, întinde către soția sa. Spălându-și mâinile, umplând un vas cu apă, de trei ori o stropește;

"Pleacă de aici, Vishvayasu (1); caută altă soție; lasă (această) soție soțului;"

Apoi se apropie de ea:

19. "Eu sunt el și tu ești ea (versul acesta mai poate fi tradus și: eu sunt *ama*, "respirația" și tu ești *sā*, "vorba").

"Eu sunt *Saman*, tu ești *Rig* (pentru că *Sama-Veda* e așezată pe *Rig-Veda*,

care e mai prețioasă). Eu sunt Cerul, tu ești Pământul. Haide să ne îmbrățișăm amândoi, să amestecăm semințele, ca să se nască un prunc, un fiu și să câștigăm (astfel) bogății”;

Apoi îi desprinde pulpele:

20. ”Pământul și cerul să se despartă.

Membrum in eam inmissum, lipindu-și gura de gura ei, de trei ori o mângâie în direcția părului spunând:

Vishnu să-ți facă matricea fecundă (sensul acestui rând poate fi: Vishnu să-ți aranjeze matricea); Tvashtar să-ți muleze formele, Prajapati să te stropească, Dhātar să depună în tine plodul;

Depune un plod, Sinivāli, depune un plod! Prithushtukā, un plod au depus în tine cei doi Ashvini cu ghirlande de lotus!”

21. ”De aur sunt cele două vergi cu care Ashvinii aprind focul; noi invocăm fructul, pentru ca în a zecea lună să se împlinească.

După cum pământul are pe Agni (focul) ca plod; după cum cerul coprinde în sine pe Indra, după cum cele patru puncte cardinale rodesc pe Vāyū (zeul vântului), tot așa depun și eu în tine plodul.

Și îi dă numele.

La concepția pruncului au fost invocate și au colaborat zeitățile casnice. Căci căsnicia nu e făcută pentru dragoste, ci pentru rod. Iar la rodire trebuiesc chemate în ajutor toate puterile. Am întâlnit în India pe un profesor de limba engleză, un foarte cult și inteligent bengalez care și-a născut toți copiii după acest ceremonial. Nu e nimic senzual, nimic depravat, nimic care să aducă a ”literatură” în asemenea texte, vechi de aproape trei mii de ani. Ci o proaspătă comuniune simpatcă cu toate energiile naturii și cu tradiția unei rase eroice.

Cântarea Cântărilor

Rabbi Akida, izbutind să introducă (90 d.Chr.) poemul lui Solomon în canonul *Ketubim*-ului, a câștigat mai mult decât o victorie a interpretării alegorice: a împiedicat pierderea celor mai frumoase pagini lirice din literatura ebraică. Iar ca să îndeplinească minunea aceasta, ca să poată alătura chemările pătimașe ale Sulamitei străvechiului *Pentateuch* și severelor Cărți de Legi, Rabbi Akida a trebuit să vădească nu numai erudiția și înțelepciunea învățatului priceput în simboalele și tainele Sfintelor Scripturi, ci și mult, arzător, entuziasm mistic. Deși cartea Esterei, psalmul 45 (*Eructativ cor meum verbum bonum*) și alte pasaje din *Ketubim* pomeneau sau slăveau patima dragostei omenești, nici unul dintre acestea nu atinseseră încă sinceritatea, proșteimea, bogăția imaginilor, frenezia cu care Sulamita mărturisea jarul inimii sale și chema mângâierile bărbatului iubit. E cu adevărat ciudată prezența ”*Cântării Cântărilor a lui Solomon Cântare*” în același canon, în care viziunile apocaliptice și blestemele inspirate ale profeților - îndeosebi ale ascetului Isaia - se întind pe atâtea pagini. Cu toate acestea, faptul se lămurește lesne dacă se ține seama de resortul lăuntric al misticismului, îndeosebi al misticismului iudaic. O asemenea lămurire vom încerca și noi mai jos.

Dar, mai înainte de orișice comentariu sau cercetare critică, poemul biblic

cheamă o cunoaștere directă, imediată. Poezia *Cântării* e ispititoare. În ciuda tuturor împărțirilor în paragrafe și versete, ea se vădește alcătuită din simple efuziuni lirice, al căror vers nu e îngrădit de nici o regulă "poetică".

Multe veacuri *Cântarea Cântărilor* au fost singurele pagini de poezie orientală pe care le-au cunoscut și le-au iubit europenii. Iar ei le-au iubit atât de mult, încât nu s-au sfiit a le numi cele mai desăvârșite din câte s-au scris până atunci. Poemul lui Solomon a fost îndecobște socotit - firește, în înțelesul său mistic - superior *Psalmilor* lui David. Cunoașterea poeziei orientale a redus întrucâtva mărimile, fără a putea păgubi, însă, entuziasmul pe care-l deșteaptă în orice suflet lectura poemului biblic. S-a făcut însă o dreaptă și necesară clasificare. *Cântarea Cântărilor* și-a găsit multe asemănări cu poeziile liricilor persani, cu nenumărate părți din folclorul asiatic și - mai ales - cu poemul indian *Gita-Govinda*. E vrednic de reținut că *Gita-Govinda* - care cântă dragostea arzătoare dintre *Radha* și *Krishna* - se bucură, chiar în concepția autorului, de o interpretare apropiată de cea a *Cântării*.

De pe urma acestor alăturări cu lirica profană, tradiționaliștii s-au arătat nemulțumiți. Cu atât mai mult cu cât istoricii, filologii și criticii au interpretat în chipuri stranii sau batjocoritoare - după cum se va arăta mai jos, în treacăt - proaspăta poezie a *Cântării*. Printre acești tradiționaliști, zeloși să păstreze numai înțelesul alegoric, ilustrat de atâți interpreți celebri, evrei și creștini, trebuie să menționăm pe eruditul cercetător al "Kabalei iudaice" (1923), Paul Vulliaud. Savantul acesta, într-o carte recentă - *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive* (Paris, 1925) - ia apărarea interpretărilor tradiționale, alegorice, cabalistice. Deși nu admitem decât în parte teza lui Vulliaud, trebuie să mărturisim că ea e din belșug documentată și că poate sugera multe aprecieri juste. Și e, în același timp, o reacțiune binevenită împotriva criticii raționaliste, ale cărei excese sunt tot atât de păgubitoare adevărului ca și excesele școalei sacre.

Interpretările alegorice

Printre cei dintâi comentatori evrei care au descifrat simbolismul *Cântării Cântărilor* se numără (după Graetz) patriarhul Gamalici, Rabbi Ioșua, R. Papios și R. Akiba. Toți aceștia socoteau poemul drept icoana întregii istorii a poporului evreu, Solomon reprezentând pe Iahve, Sulamita Israelul, iar Legea fiind simbolizată prin vin. Concepțiile acestea au fost dezvoltate de cabaliștii și misticii evrei, care au găsit alegorii sau profetii mascate până și în cele mai neînsemnate amănunte. Iată câteva pilde de asemenea interpretări, după Vulliaud (p. 53 și urm.). "Rabbi Iohanan comentează cuvintele: *Sunt un zid*, spunând că vorbește Legea. *Și sâni mei sunt turnuri* desemnează pe discipolii înțelepților... Versul: *Iubitul meu s-a coborât în grădină, spre năstrăpile cu flori aromatice, ca să-și pască turma sa în grădini* (VI,2) se dezleagă astfel (Berakhoth, II, 8): *Iubitul meu* e cel Etern; *s-a coborât în grădină* înscamnă universul; *năstrăpile cu flori aromatice* - Israelul; *ca să-și pască turma sa în grădini* sunt neamurile pământului; și *ca să culeagă trandafiri* sunt cei Drepti, pe care îi ridică dintre feluritele neamuri. După tratatul *Abodah zarah*, "delicioasă e aroma mirosurilor tale" (I,3) simbolizează savantul; căci el, asemenea unui flacon cu arome când e deschis, răspândește mirosul în depărtare..."

Pilde de asemenea interpretări sunt fără număr. Într-o carte întreagă, *Targumul* (Parafraza chaldeeană), se analizează vers cu vers întreg poemul. Lectura acestui tratat e foarte instructivă pentru cei ce vor să cunoască o parte din conținutul *Kabalei*. Iar "spiritele fine ale iudaismului - Saadhia, Rasch, Glen Ezra - s-au înțeles asupra acestor interpretări. Divergențe n-au prea fost în tradiția Sinagogii. Singur Maimonide - și după el Iosef Ibn Kaspi - influențat de filosofia arabă, a modificat înțelesul alegoric, socotind *Cântarea Cântărilor* drept relațiile strânse dintre *intelectul activ* (Solomon) și *intelectul pasiv* (Sulamita). Dar Maimonide nu îndepărta celelalte multe interpretări mistice. De altfel, după concepția cabalistică, fiecare verset din poemul lui Solomon se bucură de șaptezeci de înțelesuri deosebite.

Împrumutând de la evrei metoda alegorică, creștinii au văzut în *Cântarea Cântărilor* unirea mistică între Christ și Biserică. Cel dintâi care a statornicit concepția aceasta a fost *Origene* (sec. III), care mai adaugă poemului și un al doilea înțeles: dragostea sufletului către logodnicul lui ceresc, Christ. Sf. Atanase (sec. III) socotea *Cântarea Cântărilor* drept unirea lui Christ cu carnea omenească. Ceilalți interpreți - Grigore din Nisa, Hieronim, Teodoret, Ciril Alexandrinul - se apropiau mai mult sau mai puțin de concepția origeniană. "O singură eroică excepție - scrie Luzzi (*La Biblia*, vol.III, p. 10) - merită să fie amintită: aceea a ilustrului șef al școlii din Antiohia, Teodor din Monsuestia (mort în 428). Operele sale sunt pierdute; dar, din citațiile unei scrieri de ale sale asupra *Cântării*, se știe că dădea acesteia interpretarea literală și nimic mai mult". Cu toate acestea, Teodor fu repede uitat și se ajunsese în sec. V la afirmațiile fantastice ale lui Ciril din Alexandria, care vedea în lectica lui Solomon (III, 7) *crucea*; iar în coroana nupțială (III, 11), coroana de spini a Mântuitorului.

Nu putem schița în paginile acestea nici cel mai superficial istoric al interpretărilor *Cântării Cântărilor*. De altfel acesta a fost făcut - deși mediocru - de Cunitz (1857), iar introducerea abatelui Grandvaux la traducerea lui Le Hir, precum și introducerea lui Reus, pot fi consultate cu folos. Între secolele IX-XVI Salfeld a numărat 134 de lucrări rabinice, iar din sec.XVI până în 1830, Rosenmuller a notat 116. Numărul contribuțiilor aduse de comentatorii creștini e, de asemenea, covârșitor. Având predecesori pe abatele Cottin (1662), Iacobi, în 1771, schițează ipoteza dramatică. Firește că toate construcțiile alegorice erau acum îndepărtate. De altfel, Iacobi nu fu cel dintâi care să părăsească interpretarea simbolică: mai înainte Castalion (sec. XVI), Grotius, Jean Leclerc (sec. XVII) și începătorii școlii filosofice germane din sec. XVIII afirmă laicitatea *Cântării Cântărilor*. Ei dovediră că subiectul e "victoria iubiților credincioși", că poemul e perfect moral. În urmă, întreaga școală filosofică ajunsese la concluzia că poemul "e o carte profană, dar nu o carte frivolă". (Renan, *Le Cantique des Cantiques*, Introduction).

Ipotezele dramei - Isis - Sulamita ?

Încercarea lui Renan de a reconstitui drama lui Solomon și a Sulamitei n-a izbutit. Dacă actul I era bogat în evenimente și ținea încordată atenția cetitorului, celelalte patru acte și un epilog s-au dovedit monotone, pline de repetiții. Unele dintre actele lui Renan nu coprindeau decât cincisprezece

versuri (actul II se întinde de la cap. II, 8 la cap. III, 5). Și, cu toate acestea, trăsăturile dramei evreiești pe care le-a schițat autorul *Vieții lui Isus* sunt foarte juste și se potrivesc întocmai altor jocuri dramatice orientale. Lipsa decorurilor, prezența actorilor pe "scenă", chiar când ar trebui să lipsească, abundența cântecelor corale se întâlnesc în piesele persane și în jocurile ocazionale din întreg Orientul (*quissa, khotba*, la arabi). Dar, dramă propriu-zisă, nici chiar cu restricțiile notate de Renan - nu este *Cântarea Cântărilor*.

De altfel, deși a fost primită la început cu entuziasm, ipoteza dramatică nu mai întâlnește astăzi decât prea puțini admiratori. Înșiși susținătorii ipotezei nu s-au putut înțelege asupra subiectului, asupra numărului personajilor, actelor, scenelor. Delizsch admite două personaje, Ewald trei, Bruston patru, Renan o duzină, în afară de nenumăratele "coruri". Subiectul, apoi, era altul la fiecare dintre aceștia. "Unii socotesc drama ca reprezentată la sărbători populare, alții o fac să se reprezinte la curte, iar alții spun că n-a fost scrisă pentru reprezentare. Pentru unii, drama e lipsită de acțiune, pentru alții e toată numai acțiune; pentru unii fu compusă cu prilejul unei sărbători nuptiale; alții nici nu pomenesc de nuntă." (Luzzi, p. 13).

Lăsând la o parte explicațiile aduse de școala raționalistă, preocupată de a descoperi aluziile erotice, cuvintele cu dublu înțeles, pe care autorul le înțelegea - ajungem la o carte ciudată. Deși facem o nedreptate comentariului *Le Cantique des Cantiques* (Paris, 1919) al lui Dussaud, plin de observații juste și care aduce o nouă încercare de reconstituire a poemului - și nedreptățim, de asemenea, interpretarea lui Paul Haupt, ilustră prin erotismul ei - ne oprim, totuși, la cartea fantastică a lui Oswald Neuschotz, intitulată *Le Cantique des Cantiques et le Mythe d'Osiris-Hetep* (Paris, 1914).

După Neuschotz, *Cântarea Cântărilor* e o traducere făcută de un scrib evreu din Alexandria după mai multe izvoare din literatura religioasă egipteană: *Sat-pet-emhru* (așa-numita *Carte a morților*), textele gravate pe zidurile templelor și tânguirile zeiței Isis, din care ne-au rămas câteva fragmente. Identitatea dintre poemul biblic și acele câteva manifestări ale mitului osirian e dovedită de autor prin apropieri de nume, de fapte, de idei, de pasagii. Ne e peste putință să rezumăm aici cartea lui Neuschotz. Ne mulțumim să înșirăm identitățile. Isis se tânguește, Sulamita de asemenea; Isis își caută iubitul, fratele și soțul (pe Osiris), același lucru face și Sulamita; numele lui Osiris-cel-tânăr e *Ju-em-hetep*, adică "cel care vine aducând pacea", - numele Salom înseamnă "cel care este pacea"; Isis e numită *Hetepith* (cea care aduce pacea), iar *Sulamith* înseamnă "cea care este pacea". *Ieru-salim* înseamnă "orașul păcii"; adică al morții.

În el domnește Salomon, adică Osiris, zeul morții. El imploră sărutul mântuitor al zeiței Isis, care îi va aduce viața. Nenumărate texte și picturi egiptene ne arată mumia lui Osiris, plânsă și sărutată de sora și soția sa, Isis. Primul vers din *Cântarea Cântărilor* - "sărută-mă cu sărutarea gurii tale" - e spus de Salomon, adică Osiris, care așteaptă sărutul sacerdotal ce îi va înapoia "sufletul, viața, vigoarea fizică și morală". Versul acesta e "chemarea mumiei, implorând sărutul invictor al preotului regal Kherheb, care reprezintă pe rege".

Osiris, ca mumie, e uns cu arome: Salomon, de asemenea. Osiris strigă: "Să mă sărute!", ceea ce strigă și Salomon. "Neagră sunt", spune Sulamita, ceea ce nu are înțeles la o evreică. Dar Isis este zugrăvită în culoare neagră. Sulamita spune: "Sunt crinul din vale", iar Isis: "Sunt crinul care înflorește în câmpie"; Salomon e comparat cu o gazelă; Hor (fiul lui Osiris, identificat cu el) e figurat sub forma unei gazele⁶⁴.

Și asemănările sunt încă nenumărate. Multe părți obscene din *Cântarea Cântărilor* se lămuresc la lumina mitului egiptean. "Sora cea mică" a Sulamitei e zeița *Nephtis*, care o însoțește pe Isis în tânguirile trupului osirian. După cum mărturisește și Loisy, cartea aceasta coprinde "multe apropieri foarte curioase". Și, cu toate acestea, teza, așa cum o prezintă Neuschotz, așază "traducerea" aceasta în primele secole înainte de creștinism, - și *Cântarea Cântărilor* dovedește o origine mult mai veche, deși versiunea pe care o avem poate fi numai din sec. III în Chr. În sfârșit, poemul biblic are - după cum am văzut - multe corespondențe în literaturile populare orientale; el era foarte răspândit în nord. Cum s-ar putea explica aceasta, admitând "traducerea" scribului alexandrin?

Problema rămâne deschisă. Dacă teza lui Neuschotz nu poate fi admisă, multe din apropierile dovedite de el trebuie luate în seamă. Sunt apropieri ce nu se pot explica printr-o simplă coincidență, nici prin legile psihologiei mitului, care admit corespondențe între versiuni fără nici o legătură reală, directă, între ele.

Încheiere

Alta este, însă, explicația *Cântării Cântărilor*, mai simplă și dovedită de fapte. Ea a fost sugerată de orientalistul german Wetzstein, apărată de Budde și susținută în ultimii ani de nenumărați exegeți, printre care numărăm pe Lucien Gauthier (în *Introduction dans l'Ancien Testament*) și Luzzi (*La Biblia*, vol. VIII, *Introduzione*). Wetzstein a studiat obiceiurile nunții în Siria și a găsit multe apropieri cu poemul biblic. Cercetările lui au fost întărite mai târziu și de alte materiale folcloristice culese în coprinsul asiatic.

La orientalii mediteranieni, sărbătorile nunții țin șapte zile. Ele sunt alcătuite din dansuri, jocuri, cântece. Mireasa dansează în prima seară mirelui. Urmează apoi laudele reciproce ale frumuseții mirilor, așa numitul *wsaf* - laude identice cu cele din *Cântarea Cântărilor*. În tot timpul acestor șapte zile, mirele și mireasa sunt numiți Rege (*melik*) și Regină (*melika*), ceea ce explică epitetele corespunzătoare din poemul biblic. În ceea ce privește Salomon, el apare aici ca un personaj legendar, - iar Sulamita nu e un nume propriu, ci o laudă, o poreclă moștenită de la generațiile contemporane frumoasei *Abisag Sunamita* (din Sunam), despre care ne vorbește *Cartea Regilor*.

După cum se vede, poemul biblic nu este decât o colecție de asemenea cântece populare, colecție făcută de vreun îndrăgostit de frumos. Misticismul ebraic, folosind alegoria, a introdus aceste cântece în Canon. Și cu toate acestea, explicațiile mistice, alegorice sunt tot atât de juste ca și cele istorice. Pentru un mistic, unirea cu Divinitatea nu poate fi exprimată decât prin cuvinte arzătoare, privind dragostea trupească. Cuvintele acelea revarsă, însă, în sufletul misticului, emoții alese, neexprimabile, necunoscute minților logice. Faptul că s-au dat interpretări alegorice, cabalistice unor cântece populare fără conținut religios - și cu atât mai puțin ocult - nu trebuie să ne mire. Misticismul este un nou și deosebit fel de a privi lumea și orice lucru privit mistic își schimbă valoarea "reală", căpătând alte valori sau apropiindu-se de simbol. Cu atât mai mult poemul acesta care cântă, și atât de măestru, dragostea. Cetite cu o atitudine mistică, cuvintele *Cântării* își schimbă conținutul. O nouă realitate, supersensibilă, se vădește deasupra realității imediate.

Din nenumăratele lucrări scrise de misticii și teozofii contemporani asupra poemului, n-am putut cunoaște în întregime decât broșura lui Sédar: "*Essai sur le Cantique des Cantiques* (1920) - care întărește spusele noastre. Analizând procesul sufletesc, se înțelege că misticul îmbogățește textul poemului, așa după cum îl îndeamnă sufletul. Astfel că interpretările pe care le găsește el nu sunt absurde și cu atât mai puțin streine textului.

Interpretările cabalistice nu sunt decât o pildă din corespondențele ce se pot găsi întru feluritele manifestări ale Spiritului omenesc. Ele întăresc cele scrise mai sus: putința, adică, de a privi și judeca un lucru în deosebite chipuri, fără a ieși din datele esențiale și a aluneca în fantezie. Dar, asupra acestor interpretări cabalistice, nu ne putem opri aici. Ar fi nevoie de prea multe și lungi lămuriri, neîngăduite notelor de față. Vom reveni, însă, în altă parte, cu tot materialul de fapte și toate argumentele necesare.

III. REINTEGRAREA ÎN COSMICITATE

1. PREȘTIINȚE: ALCHEMIA, METAPSIHICA

Alchimie chineză

Interesul istoricilor științelor și al intelectualilor, în general, pentru alchimie a fost concentrat mai ales asupra porțiunilor "științifice" din literatura alchimică. Alchimia a fost cercetată numai întru cât se dovedea o prechimie. Erau stimați numai acei autori care arătasera în scrierile lor că sunt înzestrați cu însușirile omului de știință modern: capacitate de observație, scepticism față de legendă și mit, oarecare putere de inducție și foarte multă prudență.

În mai multe rânduri am încercat să dovedesc că un asemenea criteriu de judecată nu este întotdeauna justificat; că alchimia nu a fost pretutindeni și totdeauna o pre-chimie; că dacă din tehnicile alchimice s-a desprins la un moment dat o tehnică nouă științifică prin care s-a constituit chimia modernă - aceasta nu înseamnă că toate tehnicile alchimice erau pragmatice.

În studiul de față voi limita investigațiile numai în domeniul alchimiei asiatice propriu-zise, adică afară de alchimia arabă, care nu face decât să continue alchimia alexandrină. Inutil să adaug că în paginile ce urmează n-am intenționat să epuizez materialul documentar de care dispunem până în prezent. M-am mărginit să schițez numai câteva linii de orientare. Nădăjduiesc că, pentru justificarea lor, nu mi-a scăpat nici un text de seamă și nu am neglijat nici un studiu critic.

În China, primul text alchimic propriu-zis se găsește în *Han Shu* XXV, 12 recto, linia 8, text pe care Waley¹⁾ îl datează secolul I d. Chr.; dar care se mai întâlnește și în *Shi Chi*, opera faimosului istoric al Chinei, *Se Ma Ts'ien* (circa 163-85 în Chr.) și are, deci, o vechime mai mare²⁾.

Din traducerea acestui text (pe care o dau după Chavannes și Waley) se poate observa foarte precis caracterul "sacru" și ritual al alchimiei chineze.

Magicianul Li Chao-Kiun spune împăratului Wu-Ti (dinastia Han): "Adu sacrificii cazanului (tsao) și vei putea să conjuri ființe (supranaturale). Conjură ființele (supranaturale) și vei fi în stare să schimbi praful de cinabru în aur galben. Din acest aur galben vei putea face vase din care să mănânci și să bei. Îți vei prelungi viața. Prelungindu-ți viața, vei fi în stare să vezi pe "fericiții" (hsien) din insula *P'ong-lai*, care se află în mijlocul mării⁶⁵. Atunci vei putea împlini sacrificiile *fong* și *shan*, și nu vei mai muri".

Din textul de mai sus trebuie să reținem trei amănunte: 1) operația

¹⁾ *Notes on Chinese Alchemy*, în "Bulletin of the Oriental School of London", vol. VI, fasc.1, 1930, p. 3.

²⁾ Se întâlnește, anume, în *Tratatul despre sacrificiile Fong și Shan*. Vezi E. Chavannes, *Les Mémoires Historiques de Se-Mats'ien*, (vol.III, partea II, Paris, 1899), p. 465. Despre inaugurarea acestor sacrificii, vezi nota lui Chavannes de la paginile 413- 414 și Marcel Garnet în *La civilisation Chinoise* (Paris, 1929), p. 451.

alchimică (transformarea cinabrului în aur) implică anumite acte religioase (sacrificii etc.); 2) aurul obținut se asimilează prin mâncare și prelungește viața (motivul "elixirului vieții"); 3) prin această viață nouă și sacră se poate intra în legătură directă cu "fericiții". Vom reveni mai târziu asupra acestor "fericiți" din insula P'ong-lai, de care se leagă nenumărate legende alchimice și religioase. Să adăugăm însă că aurul alchimic se bucură de cea mai mare stimă în toată literatura chineză. "Dacă din acest aur alchimic faci farfurii și vase, și dacă mănânci și bei din ele, vei trăi mult timp", spune cel mai renumit alchimist chinez, Pao P'u Tzu, pseudonimul lui Ko Hungⁱ⁾.

Același autor precizează virtuțile magice ale aurului alchimic: "Omul adevărat face aur pentru că dorește ca, folosindu-l medicinal (adică asigurându-l pentru mâncare), să ajungă un nemuritor"ⁱⁱ⁾.

Aurul pregătit alchimic, "făcut", era superior aurului natural; care, vom vedea îndată, se bucură și el de virtuțile magice. Chinezii credeau că substanțele sunt impure când sunt găsite în pământ, și au nevoie să fie "gătite"ⁱⁱⁱ⁾ - ca alimentele - ca să poată fi asimilate de organismul uman.

Iată încă un text asupra aurului alchimic, în care sunt înșirate virtuțile excepționale ale acestui "elixir". Textul este tradus din *Ts'an Tung Ch'i'*^{iv)}, populara carte - alchimică a lui *Wei Po-Yang* (120-50 în Chr.), și care însemna ceva asemănător cu "unirea corespondențelor comparate":

"Dacă chiar iarba chii-sheng poate prelungi viața,
De ce nu încerci să pui elixirul în gură?
Aurul prin firea lui nu strică;
De aceea este, dintre toate lucrurile, cel mai prețios.
Când artistul (alchimistul) îl include în dieta sa⁶⁶
Durata vieții sale ajunge eternă...
Când pudra aurie intră în cele 5 măruntaie⁶⁷,
Ceața e risipită, ca norii de ploaie prin vânt...
Părul alb ajunge din nou negru;
Dinții căzuți cresc din nou la locul lor.
Bătrânul ramolit e din nou un tânăr lubric;
Bătrâna ruinată e din nou fată tânără.
Cel a cărui formă e schimbată și a scăpat de primejdiile vieții,
Are ca titlu (glorios) numele de Om Adevărat".

Este limpede, deci, scopul alchimistului chinez. El nu caută aurul să se îmbogățească. Nici măcar nu caută o mare cantitate de metal. Se mulțumește numai cu câteva grăunțe - pe care să le transforme în "elixir", adică într-un lichid, pe care să-l asimileze și prin care să obțină nemurirea. După cum scrie

ⁱ⁾Waley, *Notes*, p. 4. Asupra lui Ko Hung vom reveni.

ⁱⁱ⁾Pao P'u Tzu, *Nei Pien* (Shanghai, 1928), p. 71. Cartea lui Johnson - singura care există până azi asupra alchimiei chineze - nu este lipsită de greșeli și confuzii. Vezi recenzia făcută de Berthold Laufer, în "Isis", 1929, vol. 12, p.330-332. În "Journal Asiatique" din 1823, p. 99-105 se găsește un articol (Notice sur l'or et sur la manière de l'employer, tirée d'un ouvrage chinois intitulé: "Description des Arts de l'Empire", et traduite par M.C.Landresse, care mi-a fost inaccesibil, și de care aflu din bibliografia lui H. Cordier, "Biblioteca Sinica" (t.I, Paris, 1884) coloana 708.

ⁱⁱⁱ⁾Waley, *Notes*, p. 18.

^{iv)}O traducere completă a acestui tratat anunță Lu-Ch'iang Wu: vezi dr. Tenney L. Davis și Lu-Ch'iang Wu, *Chinese Alchemy* ("The Scientific Monthly", New York, 1930, vol. 31, p.225-235), p.229 și urmare, unde se citează mai multe texte din *T'san Tung Ch'i*. Fragmentul pe care îl reproducem este tradus de Waley, *Notes*, p.11.

cel mai informat și mai lucid sinolog, Berthold Laufer, "Chinezii credeau că aurul produs prin procesele sublimării și transformării alchimice era înzestrat cu o vitalitate și eficacitate superioară în lupta pentru atingerea mântuirii și nemuririi; nu era aurul ca metal ceea ce poșteau ei, ci aurul de o calitate transcendentală care ar putea promova spiritualitatea corpului"ⁱ⁾.

Alchimia era numai una din numeroasele tehnici prin care chinezii - și mai ales taoiștii - căutau nemurirea. Și nu se poate înțelege nimic din alchimia chineză dacă nu se integrează și această tehnică în concepțiile lor fundamentale despre lume și suflet⁶⁸.

După credința lor, toate substanțele care se găsesc pe pământ și în cosmos sunt infuzate cu unul sau altul din cele două "elemente" esențiale: *Yin* (feminin) și *Yang* (masculin). Tot ce există participă într-un grad mai mare sau mai mic, la aceste elemente baziceⁱⁱ⁾. În unele corpuri predomină elementul masculin (yang), în altele cel feminin (Yin). Cu timpul - și în aceste medii taoisteⁱⁱⁱ⁾ - elementul yang a fost identificat cu *tao*, termen intraductibil, cuprinzând foarte multe noțiuni ("cale", "principiu universal", "normă", "adevăr", etc.). Cu cât o substanță cuprinde o mai mare "cantitate de yang (deci de tao), cu atât este mai nobilă, mai incoruptibilă, mai "absolută". Transmutarea metalelor - din inferioare și obscure, în aur mobil și luminos - se face eliminând porțiunea yin (feminină) și augmentând elementul yang^{iv)}. Aurul sintetic, alchimic, este superior aurului brut tocmai pentru că operațiile alchimice l-au purificat de orice urmă de yin.

Toate substanțele care cuprind elementul yang posedă, într-o măsură mai mică sau mai mare, și virtuțile acestui Principiu cosmic. Cine participă la yang - adică pe planul vieții biologice își asimilează substanțe bogate în yang - participă la toate virtuțile care sunt legate de acest Principiu: limpezime, sănătate, forță, longevitate, nemurire, etc. Virtuți, - cum se vede - de mai multe ordine: biologice, sociale, spirituale⁶⁹.

Din foarte vechi timpuri, deci, chinezii se înconjurau de asemenea substanțe infuzate cu yang. Purtate alături de corp, îi asigura forță, sănătate, longevitate. Prezența lor făcea să participe și omul la cereasca ierarhie pe care o reprezentau. Căci substanțele infuzate cu yang, în afară de virtuțile magice corespunzătoare, erau și emblemele Principiului ceresc și solar; în timp ce substanțele yin erau emblemele Principiului teluric, ale pământului fertil, matrice a metalelor și a plantelor. Aurul, jadul și celelalte substanțe bogate în yang nu dăruiau omului care le purta (sau le asimila prin alimentație) numai longevitate și sănătate perfectă. Ele îl ajutau să intre în armonie cu însuși Principiul a cărui emblemă erau, să se "împace" cu întreg Cosmosul, să ajungă organic și viața să curgă în stilul desăvârșit al celui care comunică direct cu normele. De aceea asimilarea substanțelor cuprinzătoare de *tao* (adică yang) juca un rol atât de important în

ⁱ⁾"Isis", 1929, p. 331.

ⁱⁱ⁾Literatura critică asupra acestor "Principii" este imensă. Recomandăm în special: H. Maspéro, *La Chine Antique* (Paris, 1923), p. 282 sq.; M. Granet, *La Pensée Chinoise* (Paris, 1934), p. 115-148; Père Wiegner, *Histoires des croyances et des opinions philosophiques en Chine* (Hien-hien, ed. II, 1922) passim.; Forke, *Die Gedankenwelt der chinesischen Kulturkreises* (Berlin, 1927).

ⁱⁱⁱ⁾Johnson, *Chinese Alchemy*, p. 57.

^{iv)}Ibid. p. 74.

viața chineză; nu era numai igienă, medicină sau alchimie - ci era și virtute socială, familială, religioasă. Funcțiunea asimilării acestor substanțe - prin embleme, prin alimentație, prin rituri - era foarte complexă. Alchimia nu se poate înțelege decât dacă ținem seama de această funcțiune - atât de specifică mentalității chineze - prin care insul se trudește neconținut să obțină comuniunea cu Principiile, armonia cu normele, îngăduie astfel vieții să curgă fără nici un obstacol prin el.

"Moartea" și "învierea" metalelor

Dacă metalele și mineralele pot "iubi" și pot face "nuntă" - evident că ele sunt înzestrate cu o anumită sensibilitate. Într-adevăr, textele alchimice helenistice și arabe vorbesc despre "tortura" metalelor. Expresia pentru "operațiunile chimice" este tocmai aceasta: *tortură*. Și metalele sunt înglobate în marea lege mistică - elaborată de lumea alexandrină și creștină - că *viața eternă nu poate fi obținută fără suferință și fără moarte*. Într-un text alchimic foarte cunoscut - *Turba Philosophorum* - întâlnim această idee "mistică" a suferințelor metalelor. "Eo quod cruciata rex, cum in corpore submergitur, vertit ipsum in naturam inalterabilem ac indelebilem"ⁱ⁾. Ruska precizează că, la alchimiștii greci, expresia de "tortură" era numai alegorică. Ea începe să desemneze "operația chimică" de abia în alchimia arabă, și acolo într-un sens destul de misterios.

În *Testamentul lui Ga' far al Sâdiq* se spune precis: corpurile moarte trebuiesc torturate prin Foc și prin toate Artele Suferinței, ca să învie din nou; căci fără suferință și fără moarte nu poate fi vorba de Viață Eternăⁱⁱ⁾.

Ne aflăm, în plin Ev Mediu, în fața unor idei care își au rădăcinile în străvechile intuiții mesopotamiene. Pe de altă parte este ușor de descifrat aici o altă formă a "misticii creației" de care ne-am ocupat la începutul acestui capitol. Alchimistul arab spune că fără suferință și fără moarte nu se poate nădăjdui Viața Eternă - iar tradițiile arhaice ale Creației afirmă că omul și toate lucrurile vii au fost zămislite din sângele zeului, prin *moartea* lui, prin suferințele lui. De asemenea, construcțiile ridicate de mâna omului nu pot *dura* (nu pot avea, în sensul materiei, o "viață eternă") dacă cineva, om sau animal, nu este jertfit la temelie. Este adevărat, în tezele arabe mai sus citate întâlnim o "mistică alchimică" alimentată și creată de nenumărate izvoare spirituale (gnoza creștină, sufismul persan etc.), și care depășește în semnificațiile sale rudimentarele documente mesopotamiene. Este vorba aici de suferința care *mântuiește* de moartea care trebuie experimentată voluntar, ca să dobândești viața veșnică - semnificații care au fost descoperite și adâncite o dată cu apariția creștinismului. Dar ele aveau, totuși, înapoia lor o îndelungată pregătire orientală.

ⁱ⁾Julius Ruska, *Turba Philosophorum. Ein beitrage zur Geschichte der Alchemie* (Berlin, 1931), p. 168; text german, p. 254.

ⁱⁱ⁾Julius Ruska, *Arabische Alchemisten* (Heidelberg, 1929), p. 77

Magie și metapsihică

Iată o alăturare fecundă și sugestivă, care - pentru cercetători îndrăzneți - ar putea duce la concluzii neașteptate.

"Comparația" a fost folosită de mult în istoria religiilor și cu excelente rezultate; dar numai parțial. S-au comparat, anume, legendele, miturile, riturile, - culese din felurite locuri și timpuri. S-au reconstituit astfel *tipurile* mitice, s-au precizat structura și evoluția lor. Istoria religiilor nici nu e posibilă astăzi, decât prin acest instrument al comparației.

Dar nu s-a folosit alăturarea largă, de domenii spirituale, de funcțiuni spirituale. Se împotrivea specializarea științifică. Sunt rari aceia ce pot adânci și fecunda mai multe discipline. Grasmann, descoperitor al teoriei dilatării și autor al *Wörterbuch zum Rig-Veda*; Vacca, sinolog de frunte și pasionat matematician; Nagy, cercetător al tradiției gândirii elene de-a lungul comentatorilor sirieni și arabi; Marcellin Berthelot, autor al *Sintezei chimice* și filosof poliglot; Giovanni Vailati, geometru, istoric și economist; Franz Brentano, biolog, matematic și filosof original - nu se întâlnesc la fiecare pas. Teama de diletantism, de entuziasm gratuit, de surzitoare vulgarizări - silesc pe specialiști să privească bănuitor încercările de a modifica sau a întregi problematica și metodele unei științe cu lumini și rezultate streine.

Alăturarea istoriei religiilor cu cercetările metapsihice va ajunge, în curând, indispensabilă. Numai astfel vor putea fi lămurite fenomenele religioase în originea și dezvoltarea lor. Actualii istorici ai religiilor - iluștri erudiți și temuți academicieni - păcătuiesc aproape toți prin *valoarea* ce o acordă studiilor lor. Credincioșii socotesc religiile naturale și nerevelate, ca pervertiri ale primordialului monoteism edenic, sau ca religii întru totul inferioare; și prețuiesc munca lor științifică numai întru cât dovedesc păcatele acestei credințe păgâne. Ceilalți, sceptici, sunt incapabili să aprecieze fenomenul religios ca atare. Ei socotesc religia drept o semnificativă și crudă manifestare a mentalității primitive. Îi interesează numai întru cât confirmă legi sociologice (Durkheim), teorii originale (Frazer, Lang, Van Genep, Pettazzoni, etc.) sau poate folosi unei educații raționaliste (Reinach, Lea, etc.).

Astfel fiind studiat, fenomenul religios scapă de cele mai multe ori înțelegerii. Toți acești cercetători mânuiesc un număr restrâns de formule, cu ajutorul cărora cataloghează și "explică" viața religioasă. De aceea cărțile lor sunt sterpe, uscate, reci. Se poate urmări perfect într-însele *evoluția materială* a religiei, dar nu cea interioară. O pildă poate fi erudită monografie a lui Pettazzoni asupra *Religiei lui Zarathustra* - în care poporul persan se dovedește numai ca producător de rituri, de legende, de sacerdoți și de cărți sfinte.

Dar să ne întoarcem la problema noastră. James, e adevărat, a lămurit legăturile între religia naturală și metapsihică și a tratat fenomenologia mistic-experimentală dintr-un unghi just. Noi credem, însă, că alăturarea trebuie dusă mai departe. Experiența religioasă nu poate fi privită ca o formă a isteriei, pentru că aceasta dovedește confuzia *conținutului* psihic cu *exteriorizarea* materială. Mediumnitatea și alte fenomene metapsihice se recunosc, însă, lesne în experiențele religioase primitive și istorice. Toate sunt evadări din viața sufletească cotidiană, potențarea anumitor facultăți psihice, intensificarea lor până la transfigurarea, cristalizarea sub forme stranii, nebănuite. Înțeleasă religia ca o serie de efervescențe sufletești și de momente în care conștiința

întrece fruntariile normalului - psihologia și metapsihica vor fi singurele care vor putea aduce lămuriri, chiar înaintea filologiei și sociologiei.⁷⁰

Faptul pe care l-am ales pentru cercetare e prea cunoscut. *Magia*, în înțelesul științific, nu înseamnă șarlataniile de bâlci sau prestidigitațiile de salon, nici oculta știință medievală, atât de strâns înrudită cu alchimia. Ci complexul de credințe, superstiții, legi pe care ni-l dezvăluie societatea primitivă. *Magia* e concretizarea mentalității primitive (v. cărțile prea cunoscute ale lui Frazer, Durkheim, Lévy-Bruhl, Lang, Schmidt, Genep, Pettazzoni, "Dio", Moore, etc.). Mentalitatea aceasta, însă, s-a transmis și în religiile orientale cât și greco-romană - iar descoperirea urmelor ei alcătuiește deliciile savanților contemporani.

În magia primitivă, se deosebesc două concepții, care duc la două serii de rituri: *magia imitativă și magia contagioasă*. Cea dintâi are la temelie premiza că *orice acțiune atrage după sine o acțiune asemănătoare*. De pildă, distrugând efigia unui urmaș, se credea că vrăjmașul moare; ca să se mântuie de gălbeneală, zvârle boala pe animale galbene, etc. Iar magia contagioasă crede că *două lucruri care au fost cândva în contact continuă să se influențeze reciproc și după despărțirea lor*. Exemple din această categorie sunt nenumărate: arzând părul sau unghia unui dușman, dușmanul cade la pat și moare. În multe ținuturi, cordonul ombilical și placentă sunt privite ca o ființă vie, fratele sau sora copilului sau chiar o parte din sufletul său. Firește, distrugerea acestei rămășițe sacre aduce după sine moartea, sau - în cel mai bun caz - suferința. De asemenea, o legătură simpatică, nevăzută există între vestmintele purtate și cel ce le-a purtat, între *arma* care a rănit și *rănitul*, între urma materială a unui individ și acel individ, etc.

Concepția aceasta stranie a unui fir tainic ce leagă întotdeauna pe om de orice lucru cu care a fost vreodată în legătură, a unei simpatii, aş spune, astrale între om și lumea obiectelor externe - a coborât multe zâmbete pe buzele savanților europeni. Ea caracterizează minunat conștiința mitică animistă, fantastică a primitivului și se integrează în ceea ce se obișnuiește a se numi mentalitatea primitivă. Pentru civilizații, însă, nu era decât o "absurditate" pitorească.⁷¹

Iată, însă, că de câțiva ani se îndeplinesc experiențe de *psihometrie* sau *criptestezie pragmatică*, ale căror fantastice rezultate turbură siguranța științifică. *Psihometria* nu e decât cunoașterea unei persoane și a activității sale prezente, prin intermediul unui obiect care a avut cândva legătură directă cu acea persoană (în afară de Richet, v. Ed. Duchatel: *Enquette sur le cas de psychometrie*). Iată câteva pilde, la întâmplare.

William Denton, profesor englez de geologie, punând în mâna surorii sale Ana - care era mediu - o bucată de zgură vulcanică de la Pompei (fără să-i spună, însă, ceva despre originea acesteia) - capătă răspunsuri în care se zugrăvea întreaga catastrofă. Ana descrie locuințele din Pompei, frescele murale, detalii de construcție; apoi erupția vulcanului, coloanele de lavă, de apă fierbinte.

D-rul Osty, directorul "Institutului de studii psihice" din Paris - roagă pe o doamnă puțin bolnavă să scrie câteva rânduri pe o bucată de hârtie și apoi prezintă hârtia aceasta unui mediu, d-na Berly, fără nici o altă lămurire. Mediul zugrăvi foarte exact pe doamna care scrisese; o arată suferindă, slăbită de febră, de rinichi, de stomac - amănunte pe care nu le cunoștea nimeni. E interesant de știut că rândurile fură transcrise dintr-un ziar și nu indicau nici o slăbiciune; că toți medicii care examinaseră pe bolnavă o socoteau suferindă de o altă boală

decât cea adevărată, așa că nu se poate invoca motivul că medicul prinsese telepatic părerile d-rului Osty, care împărtășea și el părerile celorlalți medici. Ceva mai mult: nici unul nu bănuise moartea apropiată a doamnei, pe care medicul o prezise și care se îndeplini în foarte scurt timp.

De asemenea, d. de Fleurière, studiat de dr. Osty, a zugrăvit și a recunoscut pe abatele Vianney, mort între 1853-1863, numai după o fâșie din vestmântul său. Și cazuri de acestea sunt nenumărate.

Explicația care s-a încercat e identică cu aceea a magiei contagioase: existența unui fluid simpatic între om și obiectele din juru-i. Dar aceasta nu e decât confirmarea științifică a unei concepții magice de zeci de mii de ani.

Concluzie: *Magia religioasă nu e creația unor conștiințe prelogice, ci legiferarea unor observații adese repetate, un adevăr obiectiv, științific.* S-a observat de mult că magia e premergătoare spiritului științific, prin conștiința *cauzalității*. Suntem nevoiți să mergem și mai departe. Poate primitivii posedau într-un număr mai mare calitățile psihometriei. Sau, poate, le-au observat la magicieni, au simțit dureros efectele și s-au temut de ele.

În orice caz, nu se mai poate de acum susține că magia contagioasă e o creație întru totul absurdă a unor spirite fantastice⁷².

Pe marginea unor cărți metapsihice

Au apărut, la începutul verii și sfârșitul toamnei 1925, două cărți datorate ing. C. Stănulescu: *Fenomenele spiritualiste* și *Spiritismul subiectiv*. Sunt două cărți care înseamnă o dată în istoria culturală a ultimilor ani. Întemeiat pe un imens material, dl. Stănulescu se trudește să dovedească deplinul adevăr al ipotezelor spiritiste. Dacă a izbutit sau nu, se va vedea îndată - dar însuși faptul apariției acestor cărți în românește, cărți metapsihice care nu sunt numai o traducere sau dezordonată compilare, își are însemnătatea sa. Cu toate acestea, ele au trecut neobservate. În nici o revistă, în nici un ziar, nici o notiță, nici o recenzie, nici o dezaprobare, nici o aprobare. Nicăieri, nimic.

Lucrul acesta amintește o altă ciudățenie: cea petrecută la moartea lui Camille Flammarion. În publicațiile românești s-au ridicat osanale astronomului, popularizatorului, literatului, filosofului Flammarion. Nici nu s-a pomenit, însă, rodnică lui activitate de metapsihician, de *spiritist*, dacă voiți. Cele șase volume imense, înțesate cu fapte și observațiuni din domeniul necunoscutului, rezultat a patruzeci de ani de studii - au fost uitate cu o adorabilă naivitate de cronicarii români. Ca și cum trecerea lor sub tăcere ar contribui la diminuarea adevărului cuprins într-însele.

Am dat numai două pilde recente de ignorare voită; ele însă sunt nenumărate și universale. Complexul de cauze nu e greu de ghicit:

1. Groaza de a nu schimba ideile cu care ne-am familiarizat din adolescență; stânjeneala pe care ar aduce-o necesitatea unei revizuii radicale a sistemului de explicații materialiste sau religioase; lenea intelectuală - numai la unii - care copleșește orice năzuință de cercetare a acestor fenomene.

2. Obligațiunile sociale care nu îngăduie mărturisirea realității noi, vădite prin experiențele metapsihice. Nu orișicare medic, inginer sau om de afaceri are curajul să se numească - dacă e - "spiritist", "teozof", "ocultist", când numele acestea sunt astăzi atât de compromise.

3. Lipsa timpului necesar pentru studii, precum și cea a unui *medium* desăvârșit, pentru experiențe.

4. Trișările - conștiente sau nu - ale medium-urilor de ocazie, care dezgustă pe cei dornici de cercetări (cazul Gustave le Bon).

5. Exagerările neștiințifice, ridicule și neserioase, ale spiritiștilor care, pe de o parte, au transformat știința metapsihică într-o credință, iar pe alta au compromis-o definitiv prin ipoteze absurde.

Toate aceste pricini au contribuit, mai mult sau mai puțin, ca volumele d-lui Stănulescu să treacă neobservate, ca orice manual de gospodărie sau pomicultură rațională.

Atât *Fenomenele spiritualiste sau metapsihice*, cât și *Spiritismul subiectiv* au aceleași însușiri și aceleași defecte. În cele aproape 600 de pagini se găsește un bogat material, destul de bine cules și destul de bine clasificat. Ar fi fost de dorit să nu se traducă atât de mult fapte *in extenso*, ci să se dea un rezumat; și ar fi fost de dorit, mai ales, o concluzie la fiecă sfârșit de capitol. Ceea ce se observă, de la primele pagini, e stilul de începător al autorului și sumedenia greșelilor de tipar. Dar asupra acestora trecem repede, ca să ne oprim la lipsurile ce se vădesc în cărțile d-lui Stănulescu. De ce nu a dat Domnia sa nici o pildă

de fraudă conștientă sau inconștientă? Oare nu știe că majoritatea experiențelor spiritiste, în fața experimentatorilor sceptici, au eșuat, cu tot concursul dat de cei mai strașnici mediumi? De ce nu a schițat - ca Flammarion în *Les forces naturelles inconnues* - un istoric al fraudelor josnice, al înșelărilor puerile, al trucurilor dibace, descoperite la ședințele de spiritism? Domnia sa are aerul că se teme de aceste pagini negre din istoria spiritismului; că nu știe cum să le explice și le trece sub tăcere. În realitate, ele sunt foarte ușor de explicat și - cel puțin pentru mine - sunt o dovadă trainică de realitatea fenomenelor metapsihice.

Mai întâi, fraudele, trucurile, neizbutirea experiențelor în împrejurări serioase, de laborator se datoresc trișării conștiente și nerușinate a acelor mediumi plătiți; cucoane grase ce afectează o nervozitate spiritoidă sau bărbați cu mustăți, cearcăne la ochi și cută între sprâncene, care se socotesc inițiați, pretind că au fost în India și fură lingurițe de argint.

2. Se întâmplă, de asemenea, trișări inconștiente, datorite oboselii mediumului (cazul Eusapia Paladino) sau sugestiilor primite de la scepticii încăpățânați, care sunt convinși că mediumul trișează (observațiile lui Ochorovitz).

3. *Nerespectarea sau nerecunoașterea condițiilor necesare experiențelor.* Câteodată e necesar întunericul absolut. Pentru care motiv? Pentru același care cere dezvoltării plăcilor fotografice uscăciune pentru alcătuirea scânteilor electrice și, de asemenea, uscăciune pentru păstrarea clorurii de calciu sau triacidului de sulf; pentru motivul că fiecare experiență își are condițiunile ei naturale și obligatorii de reușită.

Până acum, nu cunoaștem condițiunile necesare unei experiențe metapsihice. Orice comisie de verificare, orice mijloace de control sunt inutile, pentru că nu știm ce să verificăm, ce să controlăm. Necinstea mediumului? Aceasta se poate constata cu ușurință. Datoria comisiilor ar fi să cerceteze dacă toate condițiunile necesare sunt respectate; dar, încă o dată, aceste condițiuni nu se cunosc.

Avem de a face cu o lume nouă, necunoscută, turburătoare. În lumea fenomenelor metapsihice, faptele sufletești au un rol covârșitor. Dispoziția mediumului, starea de spirit generală a asistenților, reaua voință sau scepticismul exagerat sunt elemente care iau parte activă la experiențe. Aici gândul are greutate. Nu cunoaștem ce trebuie să facem. Unii ar crede că, în asemenea împrejurări, asistenții sunt victimele sugestiei, halucinațiunii colective. Cei care cred asemenea lucruri dovedesc că n-au citit niciodată cu atenție un raport de știință mediumnică; pentru că se găsesc dovezi *obiective* de realitatea fenomenelor și orice urmă de halucinație e exclusă.

Dar să revenim la cauzele eșuării experiențelor spiritualiste în fața oamenilor de știință. *Telepatia* este ea astăzi un fapt dovedit științificește? Desigur. Ei bine, câte comisii oficiale de verificare au dat rezultate favorabile, din cele câteva sute câte au fost întocmite pentru toată fața pământului? Cei mai perfecționați cetitori ai gândurilor au izbutit numai să facă experiențe mediocre, dacă nu nule, în fața oamenilor de știință. Și, cu toate acestea, telepatia există.

Se pot trage multe concluzii interesante din această simplă constatare. Afirmatia de mai sus - că tocmai aceste eșecuri dovedesc realitatea fenomenelor metapsihice - nu mai pare paradoxală. Căci, de ce nu izbutesc experiențele oficiale, cu mediumuri de o corectitudine neîndoielnică? Tocmai pentru că fenomenele metapsihice nu se pot manifesta decât într-un mediu spiritual prielnic și că acest mediu nu se găsește în mijlocul unei comisii ai cărei membri

nu și-au dezvoltat decât o anumită facultate intelectuală, rațiunea rece, spiritul de observație care nu prinde decât o parte din realitate.

În aceste scurte note nu putem să stăruim cum trebuie asupra animismului și spiritualismului, a căror realitate e dovedită în cărțile d-lui Stănulescu. Putem totuși afirma că *animismul* - adică complexul de fenomene ce se explică prin intervenția facultăților psihice necunoscute - conduce la concluzii ciudate. Mai întâi, multe din legile științelor moderne cad: legea impenetrabilității materiei trebuie înlăturată sau, în orice caz, mult modificată. Pentru că trecerea obiectelor și persoanelor prin materie e un lucru dovedit. Apoi, trebuie să admitem o hiperstezie a simțurilor (Ch. Richet); întovărășită de existența unor *simțuri* noi (experiențele lui Ossowiecki, de luciditate). Existența *ectoplasmei*, iarăși, nu se poate explica prin biologie. Realitatea *psihometriei*, adică cunoașterea unei persoane și a activității ei prezente, prin intermediul unui obiect care a avut cândva legătură directă cu acea persoană, - confirmă ipotezele *magiei contagioase*, vechi de mii de ani și pentru care istoricii aveau până acum numai zâmbete și ironii.

Premonițiunile, adică prezicerea viitorului, ne silește să admitem, într-un fel, o fatalitate cu mult mai groaznică decât aceea a legilor sociale.

În ceea ce privește faptele spiritualiste, ele sunt și mai interesante. S-a dovedit, *aproape* cu siguranță, că personalitatea omenească nu se pierde după moarte. S-au primit comunicări asupra unor lucruri de care nimeni dintre asistenți nu avea cunoștință: deci o explicare prin animism e exclusă.

S-au prezis fenomene astronomice sau pur și simplu matrimoniale, cu mult înainte de îndeplinirea lor; și apoi, cum s-ar putea explica transformarea trecătoare a chipului unui individ în cel al unui defunct? Și vorbirea de limbi antice, orientale, complet ignorate de asistenți? - decât prin admiterea unei *încarnări* (ah! cuvântul acesta) provizorii a unui *spirit* din trupul mediumului? Iar alte fapte...

Dar de ce nu se discută cărțile d-lui Stănulescu?

Spiritualitate și mister feminin

Nu știu cine a organizat mișcarea teozofică⁷³ la noi, nu știu când și cine a introdus în această oropsită Dacia Felix pe mălăețul Krishnamurti⁷⁴. Dar cineva ar trebui să scrie într-o zi istoria acestor neroade improvizații oculte, a acestor mistagogi de a șaptea mână, așa cum s-au semănat și întins în România post-belică. Se va vedea atunci rolul ridicul de profesie "five-o'clock", jucat de anumite literate.

Căci, desigur, tot femeia română și tot invertiții români au avut și aici geniul incipient. Femeia - șarpe și femeia -Goethe, femeia-spiritistă și femeia inspiratoare - ele au fost și aici canalele de scurgere a tot ce a dat mai mediocru, mai ratat, mai amfibiu și mai ridicul "esoterismul" european anglo-saxon și profetismul indian. Numai creierele lor informe și numai sensibilitatea lor frauduloasă au putut găsi izvoare de proaspătă viață interioară, de creație, de ascensiune - în vorbăria și extazul mimat al unui Krishnamurti.

Nu ne-am fi pierdut timpul cu această gașcă de maniace și infirme, dacă n-am fi văzut "Buletinele" lor, n-am fi întâlnit victime de-ale lor și n-am fi văzut țara și cultura care ne e dragă, India, compromisă printr-un cabotin mai mult sau mai puțin recent, Krishnamurti, după ce fusese compromisă șaiszeci de ani la rând de Societatea Teozofică. La urma urmelor, necesitatea de mister minor, de isterie și de inspirație e organică bieteii lumi și împotriva acestei necesități n-am avea nimic de spus. În Occident, rolul magului îl ținuse veacuri de-a rândul abatele catolic, superstiția și decorul misterios erau satisfăcute de ritualul confesionalului. Apoi, rolul îl luase scriitorul gen Paul Bourget, ghicitorul sufletului feminin, confidentul dramelor și adulterelor, cu întreg ritualul obscur al jurnalelor intime, al corespondențelor, al mărturisirilor de păcate. În ultimul timp, mistagogul veșnic la modă, deținătorul secretelor sufletului și alchimistul fericirii trupesti - e psihiatrul gen Freud, psihanaliza cu decorul ei clar obscur, cu sadismul revelațiilor ei înmărmuritoare, cu jocul ei de nuanțe subconștiente, cu violența ei sexuală și reconfortantă.

Ghicitorii, mistagogii, coribanții, magicienii, gnosticii, kabaliștii, pseudo-misticii - toată această pleiadă de adevăruri banale sub haină mitică, toată această francmasonerie despre care nimeni nu știe nimic și despre care neîncetat vorbesc "adeptii" - n-au pierit nici cu scufundarea lumii vechi, nici cu Evul Mediu, nici cu iluminismul secolului XVIII, nici cu romantismul, nici cu simbolismul. Nu va pieri niciodată. E însăși glossa mediocrității veșnice, căutarea misterului exterior, satisfacerea prin forme, pendant-ul obligatoriu al feminătății stupide, care vrea să pipăie taina cu mâinile, să afle adevărul "aleșilor", să fie ea "aleasă", să fie ea deasupra celorlalte prin mister. Aici, ca și în atâtea alte pietre de drum, mediocritatea se identifică încă o dată cu feminitatea și amândouă cu setea după misterul factice, teatral și senzual.

Este de-a dreptul inutil de a argumenta împotriva acestor mistagogi de modă nouă. E inutil de a le arăta incongruența și inexactitatea "dogmelor lor relevante", de a le dovedi fraudă care se ascunde sub orice "mister" modern (Rosicrucienii moderni cu idei darwiniste, Kabbaliștii care uzează de noțiunea Karma, teozofii cu lungul lor pomelnic de farse și procese morale, cazul Alcyon, cazul Leadbeater, d-na Besant care traduce *Bhagavad-Gītā* fără să cunoască decât alfabetul sanskrit, etc., etc.); e inutil de a le aminti că orice

creier ca lumea, care s-a simțit o clipă atras de "Societatea Teozofică", socotind că va întâlni cel puțin intențiile unei teozofii veritabile, s-a retras de la cea dintâi răfuire cu farseurii (cazul Rudolf Steiner, cazul Mead, Van Maven); de a le sugera lectura cărții unui René Guénon, *Le Théosophisme (Histoire d'une pseudo-religion)*, Paris, "Nouvelle Librairie Nationale), sau operele lui Juan Evola, cărți scrise nu de "materialiști" sau "istorici", ci de oameni care se pricep în esoterism, de oameni care sunt ei înșiși anti-moderni, dar plecați de la cu totul alte baze și având cu totul alte metode de lucru.

Toate manifestările moderne spiritual-oculte, începând de la M-me Blavatsky și încheind cu Krishnamurti - se dau drept o împropătare sau o adaptare a vechilor învățături orientale, mai ales indiene. Biata Indie! Alături de fraudă propriilor ei fachiri și sadhu, mai trebuie să îndure și compromiterea executată, prin mii de publicații și buletine, de către exaltații ei admiratori.

Nu e nevoie să fii orientalist ca să-ți dai seama că tot ce se scrie teozofic, ocult și spiritualist despre India e fals. Mai întâi, nu există un esoterism indian. Există, însă, o transmitere tehnică, directă, de la învățător la neofit. Că nici un teozof, nici un ocultist și nici Krishnamurti habar n-au de această tehnică e evident pentru cel ce citește scrierile lor, după ce a cetit în prealabil un singur tratat indian de Yoga sau de "mistică". Tot ce au împrumutat mistagogii veacului e terminologie sanskrită: atman, karma, purusha, prakriti, etc. Și au împrumutat cuvintele fără să le înțeleagă sensul. Numai așa se explică interpretarea lor evoluționistă, numai așa se explică de ce au găsit ei în terminologia sanskrită "planul astral" și celelalte enormități ale neo-spiritualismului anglo-saxon. Buddhismul a ajuns pe mâinile lor o mixtură searbădă și dezarticulată, în care lipsesc tocmai elementele personale și fecunde ale gândirii lui Buddha: critica teismului, critica conceptului de suflet, critica problemelor ultime, etc. Hinduismul e redus la un eclecticism surogat fără nici o forță, fără curajul și barbaria ritualului popular, fără adâncimea filosofiei sale, fără originalitatea ascetismului său. Tot ceea ce e pur, prețios, simbolic și intraductibil în sistemele gândirii indiene a fost diluat pentru înțelegerea tuturor, a fost mutilat ca să intre în înțelegerea spiritualiștilor și tâlcuit nu cu comentariile indiene, care, la urma urmelor, puteau pretinde că înțeleg sensul acestor cărți dificile, ci tâlcuit cu filosofia europeană. Asistăm deci la citarea lui Platon, Plotin, Averoes, Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Bergson, Poincaré și Einstein, ca să întărească spusele unui Shankara sau Ishvara-Krishna. Tot ceea ce e intransmisibil, specific indian sau specific oriental - se pierde astfel sub masa aceasta confuză de citate pescuite în manuale de filosofie, traduceri de a doua mână și interpretări alegorice.

Aceasta în ceea ce privește dogmatica noului spiritualism, cu pretenții de inspirație asiatică, transmisă prin "Adepti" la Adyar, și de acolo prin cotizațiile membrilor din lumea întreagă. Dar mistagogii se mândresc și cu o altă comoară: cu inițierile lor în viața interioară în necurmată ascensiune, cu misterele lor. Nu ne propunem să arătăm ridiculul integral al acestor pretenții; trimitem pe cetitor la cartea lui Guénon, care e el însuși un ocultist remarcabil, prodigios de informat, cu o gândire solidă și care, în orice caz, știe ce spune. Aici ne mulțumim cu câteva observații. Mai întâi, nu există inițiere a femeilor în nici o școală indiană, cu excepția sectei Sahajiya din Bengal, despre care teozofii nu au auzit încă sau pe care o ignoră, pentru că Sahajiya întemeiază perfecțiunea pe ritul sexual. Or, în toate sectele neo-spiritualiste anglo-saxone-indiene, femeile predomină; femeile sunt sectare, ele conferențiază, ele publică, ele conspiră (cazul Annie Besant și "lovitura de Stat" din timpul

războiului). Orice inspirație indiană, așa cum pretind adeptele, se exclude prin simplul fapt al prezenței lor acolo. India a cunoscut femei - gânditoare și mistice, dar le-a acceptat numai după ce au părăsit tot și, pustnice, au căutat noul lor echilibru sufletesc. Dar nu există adepte care să fie "inițiate", nici conferențiere profetice, însuși spiritul misionar, de convertire la întâmplare, e structural strein Asiei adevărate, el aparținând numai religiilor monoteiste, de sursă iudaică, și anume: mozaismul, creștinismul, islamismul. Un indian nu predică, nu convertește, nu trece oceanul (cum a făcut Swami Vivekanada, cum face Krishnamurti), ca să împartă incesta lui învățătură. Un indian adevărat (cum a fost Sri Ramkrishna, cum e acum Sri Aurobindo Gosh) așteaptă să vii tu la el, când ecuația ta karmică te face copt pentru aceasta.

Este în acest fapt - că Sri Ramkrishna nu s-a mișcat de la Bahir, de lângă Calcutta; iar Sri Aurobindo s-a închis de șaptesprezece ani la Pondichéry - un sens care luminează viu dezorientarea neo-spiritualismului modern, eclectic și ocult. Pentru că Asia, fiind organic legată și alimentată de pantheism, acceptând valabilitatea unei multitudini de itinerarii spirituale, afirmând o creație eternă și o manifestare neconținută a Divinului în Creație - se ridică astfel de la început net opusă spiritului european - creștin, care afirmă o singură Creație, un singur Dumnezeu, o singură manifestare istorică a Divinului pe pământ (Christos), și se leagă astfel de curentul monoteist, care este intolerant și misionar. Sunt două structuri complet opuse. Teozofismul împrumută și de la una și de la alta, ratându-le pe amândouă; fie că le ignoră, fie pentru că nu le înțelege.

Krishnamurti, care ține conferințe și-și publică conversațiile, insipide ca ale unui "bachelor of arts anabaptist", în "Buletine"; care călătorește în clasa I și doarme în hotele de lux (amintiți-vă de Gandhi) și vorbește frumos cu femeile; și-și dă ochii peste cap, și refuză să se închidă într-o sihăstrie himalayană, ci vagabondează chimeric și luxuriant pe cele cinci continente - nu e decât unul din acei ratați elocvenți, sentimentali și goi, pe care îi poți tolera atâta timp cât își poartă singuri povara sterilității lor, dar care încep să te exaspereze când vezi că compromit iremediabil idei și credințe pe care nu le înțeleg și despre care vorbesc până la refuz. Krishnamurti, ca și Swami Omkar sau atâția alți Swami din America - nu e decât un biet naufragiat al Indiei, care poate satisface, prin mediocritatea lui accesibilă ca o voluptate, orice creier mediocru, orice sensibilitate pervertită, orice dragoste platonice. E o perfectă continuitate, fără nici un salt, fără nici un efort, de la creierul lui Krishnamurti la creierul cucoanelor noastre.

Nu ne-ar supăra (de fapt nu ne supăra nici acum) dacă nu ar contribui la menținerea neînțelegerii spiritului asiatic. Nu ne-ar atrage atenția și critica dacă n-ar vorbi de suflet, de viață interioară, de ascensiune. Căci acestea se găsesc și la noi - se găsesc și în Orient. Dar e păcat să ne batem joc de ele, să le mediocrizăm, să le mutilăm. Vedeți că nu trișez și n-am adus nici un argument împotriva acestui neo-spiritualism hibrid, care n-ar fi putut fi adus de un spiritualism autentic. Dintre critici n-am citat decât pe ocultistii Evola și Guénon. N-am citat nici un preot catolic, nici un medic, nici un profesor universitar. Am făcut aceasta tocmai pentru a preciza că mă mențin, în discuție, pe planul ales de ei: al spiritualismului. Dar, vai! nu spiritualismul pe care îl găsim în cărțile, în conferințele și în "Buletinele" lor. Că există ceva original, mare, puternic și fecund în Asia - recunoaștem și noi. Că există, de pildă, simbolism, tehnica vieții interioare, grandoarea viziunilor metafizice, curajul ritualurilor, personalitatea plasticii, farmecul căsătoriei, - dar nimic din aceste mistere reale, fapte alimentate și explicate prin fantast, printr-o conștiință ce

depășește pe a noastră, nimic nu întâlnim în scrierile adeptilor. Am fi preferat o ignorare și o tăcere totală.

Iar necesitățile de mister minor, de clar-obscur și de senzational le-am fi putut satisface prin produse indigene. Căci nu e nevoie să mergi până în India ca să găsești un Krishnamurti; nici nu e nevoie să știi engleza ca să traduci proza mediocră și ridiculă a Buletinului Stelei. Sunt destui ratați semidocti prin saloanele noastre care ar fi fost fericiți să se bucure de un sfert din banii și atenția publicului feminin, prin grația lui D-zeu și păcatele noastre. Adepte.

2. ZEITĂȚI-PRINCIPII

De la Gang zu den Müttern la Magna Mater

La 10 ianuarie 1830, Eckermann notează, în urma unei convorbiri cu Goethe referitor la *Mamele* din celebra scenă *Galeria obscură* (*Finistere Galerie*, *Faust*, vers. 6173-6306): "Mamele sunt principiul constructiv și conservativ, din care se naște tot ce are viață și formă pe fața pământului. Cel ce încetează să trăiască se întoarce la ele ca natură spirituală, și ele îl păzesc, până ce se înfățișează prilejul să intre într-o nouă făptură... Eternă metamorfoză a existenței terestre, a nașterii și creșterii, a prefacerii și nimicirii."

Despre această "galerie obscură", despre acest "Gang zu den Müttern", prin care Faust pătrunde în însăși inima neodihnitei creații - s-au scris biblioteci întregi. Goethe, în convorbirea celebră cu Eckermann, mărturisește că a împrumutat termenul din *Viata lui Marcel* a lui Plutarch. Evident, în sinteza încercată de Goethe (încercare, numai, căci *Finistere Galerie*, după opinia majorității exegeților, este o scenă ratată, mult prea schematică) își dau întâlnire, ca de obicei, fel de fel de elemente metafizice, pitagoreice, platonice, spinoziane, etc. Dar, propunându-ne în economia studiului de față să le amintim pe toate, să abandonăm pe Goethe, pentru a putea cerceta pe îndelete sensul acelei *simpatii* polare între Creator și Mephistopheles, - nu găsim un pretext mai meritor decât mai sus menționatul pasaj din *Faust*. "Naștere și creștere, prefacere și nimicire", rezumă Goethe funcția cosmică a *Mamelor*. Să remarcăm de pe acum caracterul ambivalent, *polar* al *mamelor*, izvor al rodniciei universale și principiu al distrugerii...

Dar, era oare nevoie de speculația pitagoreică, platonice, bruniană, etc., etc., - ca să se ajungă la o asemenea formulă?

Oare, în afară de feluritele sisteme filosofice, tradiționale sau personale, nu se întâlnește o concepție similară în arii culturale mult mai vaste? E suficient să ne amintim de Magna Mater, "Marea Zeiță", mai mare decât toți zeii, creatoare și paznică a Totului, orânduitoare a Cosmosului, vieții și societății umane. Zeiță pe care au cunoscut-o absolut toate culturile arhaice micrasiatice și afrasiatice, din Lydia și până în Ceylan, din Egipt și până în Iran, India, Indochina. Ne-ar fi trebuit un volum întreg ca să trecem în revistă măcar cele mai frecvente nume și attribute, rituri și legende ale acestei Mari Zeițe, mamă a totului. Ne vom mulțumi să indicăm numai trăsăturile fundamentale, trimitând pe cetitor la lucrările clasice asupra acestei probleme¹⁾.

Fără îndoială că numai într-o societate matriarhală, cu descendență

¹⁾Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, ed. III, London, 1914; Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911; G. Conteneau, *La déesse nue babylonienne* Paris, 1914; A. Evans, *The Palace of Minos et Knossos*, Oxford, 1921, sq.; M.P. Nielson, *The Minoan-Mycenaean religion and its survivals in greek religion*, Lund, 1927; cartea noastră *Yoga*, p. 286 sq.; A. Dietrich, *Mutter Erde*, ed. III, Leipzig, etc.

matriliniară, s-a putut instaura supremația cultului unei divinități feminine. Acolo unde femeia și mama aveau rol precumpănitor, Cosmosul și viața nu puteau fi create de un zeu, ci de o zeiță. A contribuit, de bună seamă, la statornicirea cultelor Zeiței -Mame și descoperirea agriculturii. Căci agricultura, nu numai că a făcut posibilă o nouă intuiție a Cosmosului - în care virtuțile feminine, fertilitatea și nașterea capătă funcțiune de principii - dar a acordat femeii un rol de frunte. Într-un popor de păstori nomazi, femeia are un rol cu totul neînsemnat. Bărbații domesticesc fiarele, bărbații descoperă pășunile, ei apără turmele.

Agricultura așază oamenii, îi leagă de pământ. Și, în orice societate stabilă, rolul femeii câștigă în importanță. Unii învățați afirmă chiar că descoperirea agriculturii este o invenție feminină.

Spiritul de observație limitat, dar foarte precis - și, am spune, orientat spre pământ - al femeii, a făcut posibilă trecerea de la etapa culegătorilor de fructe și semințe la agricultură. Numai o femeie, spun unii învățați, a avut timp și curiozitate să observe că din semințele anumitor plante sălbatice cresc altele, în același loc unde au căzut.

Dar rolul femeii în societățile agricole nu se mărginește aici. Semințele sunt îngropate în pământ - pământul e închipuit ca o mare matrice, în care rodese tot felul de gemeni. Pământul devine, așadar, el însuși o femeie. Gestul sămănătorului capătă semnificații oculte; este un gest generator, și plugul (la început un simplu par ascuțit) devine o emblemă phalică. Omologarea actului agricol cu actul sexual e bine cunoscută în istoria religiilor. Dar pământul rămâne neroditor fără ploaie; femeia telurică trebuie fecundată prin furtuna cerească.

Iar ploaia, amănuntul acesta a fost observat din cele dintâi timpuri ale agriculturii - este în strânsă legătură cu luna și ritmurile lunare. Ritmuri care stăpânesc nenumărate niveluri cosmice: mările și ploile, creșterea vegetalelor, femeia. Am arătat în altă parte¹⁾ că în jurul lunii și al ritmurilor lunare s-au cristalizat cele dintâi sinteze mentale ale umanității. Luna "unifică", "totalizează" niveluri cosmice aparent deosebite: apele, ploile, pământul, viața vegetală, femeia, etc. Este de la sine înțeles, deci, că într-o societate agricolă, în care soarta omului stă atât de strâns legată de ploaie - femeia are în puterea ei secretele vieții și ale morții. Femeia singură participă la magia lunii. Ea singură poate conjura ploaia, căci virtuțile acvatice numai ea le înțelege.

De aceea, în toate ritualele agricole de aducerea ploii iau parte exclusiv femeile (paparudele, etc.). În fața secetei care amenință, nuditatea rituală a femeii are o valoare magică: paparudele goale atrag pe marele bărbat sideral.

În unele tradiții (China, etc.), norii de ploaie sunt închipuiți ca niște balauri. Iar acest monstru mitic, balaurul, nu este decât simbolul virilității celeste - pe care nuditatea feminină și ritualele magice o redeșteaptă și o cheamă asupra brazdelor nerodite.

Așadar, Marea Zeiță, din care toate pornesc și în sânul căreia toate se întorc, este slujită în general de către femei. Agricultura a răspândit pretutindeni cultul acestei Mari Zeițe. Totuși, în timpurile istorice, găsim mari zeițe și la populații care nu se îndeletnicesc îndeosebi cu agricultura. Le găsim, bunăoară, la barbari, nomazi, păstori - sau la populații maritime, care-și câștigă viața din negoțul pe ape. Pretutindeni, însă, Marea Zeiță a izbutit să-și impună unul din

¹⁾ Despre o filosofie a lunii, "Revista Fundațiilor Regale", Decembrie, 1936; *Cosmical homology and Yoga*, "Journal of the Society of Oriental Art", 1938, p. 188-203; "Zalmoxis", I, p. 228.

atributele sale principale. Căci ea nu orânduiește numai ritmurile agricole. Ea este și Zeița Apelor; a fluviilor în Iran, a mărilor la prehelenei și la greci. În culturile oceanice și austro-asiatice, principiul generator, izvorul tuturor germenilor, matricea tuturor formelor - se află în străfundul oceanului. Este tot o zeiță, de astă dată o zeiță acuatică. Emblemele ei aparțin simbolismului maritim: scoicile, perlele, plantele marine. Realitatea, viața își au izvorul în fundul mării. Eroii ca și sfinții - virilitatea ca și sacralitatea - sunt consacrați prin atingerea rituală cu apa oceanică sau cu o emblemă acuatică (perlă, oală cu apă, nucă de cocos, etc.). Căci Apele sunt guvernate de Lună; perlele sunt picături din lumina Lunii, născute în valvele cu semnificație atât de feminină ale scoicilor (scoica = vulva).

Așadar, toate culturile arhaice - fie ele agricole, fie maritime - au venerat principiul feminin sub forma unei Mame, a unei Mari Zeițe, creatoare și păstrătoare a Cosmosului. Numele acestor zeițe sunt fără număr. Căci fiecare trib, fiecare popor a avut un cult local, dând zeiței un nume propriu.

Când legăturile dintre popoare au devenit mai frecvente și mai strânse, călătorii au observat că Marea Zeiță se întâlnește pretutindeni - aproape întotdeauna cu aceleași atribute divine și aceleași embleme iconografice. Și în jurul acestei Magna Mater s-a realizat ceea ce am putea numi cel dintâi *internaționalism*. Unitatea genului omenesc a fost descoperită după ce s-a descoperit unitatea cosmosului; căci Magna Mater era o mamă a Totului, a Zeilor, ca și a oamenilor. Magna Mater a avut rolul formulei care unifică. Unifică nu numai Cosmosul (arătând că există relații directe, cauzate, între niveluri cosmice atât de diferite: Lună, Ape, Femeie, Pământ, Moarte, Viață), ci unifică chiar neamul omenesc. Căci fel de fel de societăți umane - civilizați ca și barbari, săraci ca și bogați - își găseau puncte de contact și posibilități de înțelegere în cultul aceleiași Mari Zeițe...

Observăm de pe acum funcția unificatoare a Marii Zeițe. Prin cultul ei, omul "rotunjește" Cosmosul, îl măsoară, îl unifică. Și tot prin cultul Marii Zeițe, omul descoperă unitatea neamului omenesc. E semnificativ că această unificare a Cosmosului, realizată în jurul și prin dinamica principiului feminin, se face printr-o totalizare progresivă a feluritelor niveluri. O totalizare care nu trebuie totuși confundată cu un sincretism abstract, așa cum s-au petrecut lucrurile în anumite epoci din viața omenirii, când un zeu căpăta toate atributele celorlalți zei, devenind în cele din urmă un mozaic. "Totalizarea" cosmosului în jurul principiului feminin se face prin intuiții vaste și întotdeauna pe *realități* vii. Nu o aglomerare de atribute, așadar, ci o unire concretă între realități diverse. Luna este unită cu pământul și ploaia printr-un fenomen concret: nunta între Cer și Pământ, fecundarea matricei telurice. Exemplele pot fi multiplicare la infinit.

Regăsim în această "totalizare" vie și concretă ideea goetheană a mamelor. Dar numai despre o asemenea totalizare este vorba? Am întâlnit până acum numai funcțiile pozitive ale principiului feminin: fertilitate, naștere, devenire. În acest "tot" lipsesc elementele negative: moartea, durerea, păcatul.

Să le punem și pe acestea în lumină....

"Mutter Erde"

Credința că Pământul a dat naștere oamenilor este universal răspândită; n-avem decât să răsfoim câteva cărți referitoare la acest subiect, *Mutter Erde* a lui Dieterich, de exemplu, sau *Kind und Erde* a lui Nyberg¹⁾. În foarte multe limbi omul este numit "cel născut din Pământ" (cântecele rusești, miturile laponilor și ale estonienilor, etc.; Dieterich, p.14). Există credința că toți copiii vin din fundul Pământului, din caverne, din grote, din crăpături, dar și din bălți, izvoare, râuri. Sub formă de legende, superstiții sau simple metafore, credințe similare supraviețuiesc și acum în Europa. În fiecare regiune, în fiecare oraș, în fiecare sat există o stâncă sau un izvor care "aduc" copii: acestea sunt *Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen* (Dieterich, op.cit., pp.19 sq, 126 sq.).

Nu trebuie să credem că aceste superstiții sau metafore sunt numai explicații pentru copii. Realitatea e mult mai complexă. Sentimentul obscur al unei solidarități mistice cu pământul natal supraviețuiește până la europenii zilelor noastre. Nu e vorba de un sentiment profan al dragostei de patrie sau de ținut; nu este admirație pentru peisajul familiar sau venerația pentru strămoșii îngropați de secole în jurul bisericilor satelor. E cu totul altceva: experiența mistică a autohtoniei, sentimentul profund că ai ieșit din pământ, că Pământul te-a născut tot așa cum a dat naștere, cu nesecată fecunditate, stâncilor, râurilor, copacilor, florilor.

În sensul acesta trebuie înțeleasă autohtonía: a te simți *om al locului* este un sentiment de structură cosmică care depășește cu mult solidaritatea familială sau ancestrală. Se știe că, în numeroase culturi, tatăl are un rol șters: nu face decât să legitimeze copilul, să-l recunoască. *Mater semper certa, pater incertus*. Și această situație s-a menținut multă vreme: în Franța monarhică se spunea: "Regele este copilul Reginei". Dar nici această situație nu este originară: mama însăși nu face decât să *primească* pruncul. Credințe nenumărate ne informează că femeile rămân însărcinate prin simpla apropiere de anumite locuri: stânci, caverne, copaci, râuri. Sufletele copiilor pătrund în pântec și femeile concep. Oricare ar fi condiția acestor suflete-copii, sunt sau nu sunt sufletele strămoșilor, un lucru este sigur: au stat până la reîncarnare ascunse prin crăpături, brazde, bălți sau păduri: trăind un fel de existență embrionară în sânul veritabilei Mame, Pământul. De acolo vin copiii. De acolo îi aduceau, conform unei credințe încă vii la europenii secolului XIX, anumite animale acvatice: peștii, broaștele, dar mai ales lebedele.

Or, această amintire a unei preexistențe în sânul pământului a avut consecințe considerabile: a creat la om acel sentiment de înrudire cosmică cu mediul înconjurător; s-ar putea spune chiar că, în acea vreme, omul avea mai puțin conștiința că aparține speței umane decât sentimentul unei participări cosmobiologice la viața mediului său. El știa, desigur, că avea "o mamă imediată", cea pe care o vedea mereu alături de el, dar mai știa și că vine de departe, că fusese adus de lebede sau de broaște, că trăise în caverne sau în râuri. Această situație a lăsat urme și în limbaj: romanii numeau bastardul *terrae*

¹⁾A. Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion* (Leipzig - Berlin, 1905; ed. a III-a 1925, dezvoltată și completată de E. Fehrle); Bertel Nyberg, *Kind und Erde. Ethnologische Studien zur Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes* (Helsinki, 1931), cf. și *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949), pp. 211-231, cu o bibliografie suplimentară.

filius, românii îl numesc și astăzi "copil din flori".

Acest fel de experiență cosmobiologică întemeia o solidaritate mistică, deci, cu locul, a cărei intensitate se continuă până în zilele noastre în folklor și în tradițiile populare. Mama nu făcea decât să perfecteze opera Pământului-Mamă. Și, la moarte, marea dorință era de a regăsi Pământul-Mamă, de a fi înmormântat în solul natal - în acest "sol natal" a cărui profundă semnificație o ghicim acum. De aici se trage frica omului de a-i fi înmormântate rămășițele în altă parte; și tot de aici, mai ales, bucuria de a-i fi redată "patriei", bucurie pe care o trădează adesea inscripțiile sepulcrale romane: *hic natus hic situs est* (CIL, V, 5595: "Aici s-a născut, aici a fost depus"); *hic situs est patriae* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703: "acolo unde s-a născut a dorit să se întoarcă"¹⁾). Autohtononia perfectă coprinde un ciclu complet, de la naștere la moarte. Trebuie să te întorci la sânul Mamei. "Tărăște-te spre Pământ, care-ți e Mamă!" zice *Rig-Veda*, X, 18,10. "Tu care ești pământ, în pământ te pun!" scrie în *Atharva Veda*, XVIII, 4, 48. "Fie ca oasele și carnea să se întoarcă în pământ!" se zice în timpul ceremoniilor funerare chineze²⁾.

¹⁾A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell' Impero Romano* (Budapest, 1937), pp. 36 sq.

²⁾Li Ki, trad. Couvreur, I, p. 246.

Rituri ale Pământului - Mamă

Se vede limpede din ritualurile zeitelor telurice că acestea repetă ceea ce s-a petrecut în *illo tempore*, în timpurile mitice; ele reactualizează evenimentul primordial povestit în mituri. Întâlnim în riturile Terrei Mater același mister care ne relevă cum a luat naștere Viața dintr-un germen ascuns într-o "totalitate" indistinctă sau cum s-a ivit ca urmare a hierogamiei dintre Cer și Pământ sau cum a țâșnit dintr-o moarte violentă, în majoritatea cazurilor voluntară.

Nu mai amintim decât câteva exemple, căci ele sunt destul de cunoscute. Se știe că în ritualurile referitoare la Terra Mater și la zețele fecundității telurice⁷⁵ care sunt, așa cum am văzut, și zețe ale vegetației și ale agriculturii, femeia joacă un rol important. Nu vom insista asupra asimilării femeii cu glia și a actului sexual cu munca agricolă. Acest simbolism se întâlnește aproape pretutindeni în culturile agrare și se menține până în civilizațiile cele mai evoluat. "Femeile voastre sunt pentru voi precum câmpurile" spune Coranul.

"Femeia este câmpul, bărbatul este cel care pune sămânța", scrie un autor indianⁱ⁾. Datorită acestei solidarități mistice între femeie și glie, prezența feminină în muncile agricole este atât de apreciată. Dar rolul religios al femeii este pus în evidență mai ales prin uniunea ceremonială în câmp și prin orgiile care însoțesc anumite momente importante ale calendarului agricol. Astfel, la oraonii din India centrală, hierogamia care precede și asigură recoltele se repetă ritual în fiecare an; hierogamia între Pământ și Soare este mimată de preot și soția sa și atât timp cât acest ritual n-a fost celebrat, nu se încep lucrările în câmp pentru că se crede că Pământul este încă virgin. Imitarea căsătoriei divine dă naștere pe alocuri unor veritabile orgiiⁱⁱ⁾. Or, sensul orgiei nu este greu de înțeles: orgia este o reintegrare simbolică în haos, în indistinctul primordial; ea reactualizează "confuzia", "totalitatea" de dinainte de Creație, Noaptea Cosmică, Oul cosmogonic. Se ghicește de ce o comunitate întreagă reactualizează această regresie în indistinctⁱⁱⁱ⁾ pentru a regăsi totalitatea originală de unde a izvorât viața diferențiată și de unde a ieșit Cosmosul. Printr-o asemenea reintegrare simbolică și fulgurantă a stării precosmologice se speră în asigurarea opulenței recoltei. Căci recolta simbolizează Creația, manifestarea triumfală a unei forme tinere, bogate, perfecte.

"Perfecția" se află la începuturi, *ab origine*, se speră, în consecință în regăsirea rezervelor vitale și a bogățiilor generative care s-au manifestat pentru prima oară în *illo tempore*, prin actul grandios al Creației.

Dar, repetăm, toate acestea au o semnificație religioasă. Nu trebuie să credem că aceste culturi ale Pământului-Mamă încurajează imoralitatea în sensul profan al cuvântului. Uniunea sexuală și orgia sunt rituri celebrate cu scopul de a reactualiza evenimente primordiale. În restul timpului, adică în afara momentelor decisive ale calendarului agricol, Pământul-Mamă este cea care păzește legea: la populația *yahengo* din Sudanul francez, ea este campioana

ⁱ⁾Narada, comentând acest pasaj al lui Manu (IX,33): "Femeia poate fi considerată ca un câmp, bărbatul ca o sămânță". Asupra omologării femeii cu brazda și asupra dublului simbolism - sexual și agricol, a se vedea *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 224, sq. 303 sq.

ⁱⁱ⁾Cf. Sir James George Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, vol. I, pp. 76 sq., *Adonis, Attis, Osiris*, I, pp. 47 sq.; *The Worship of the Nature*, pp. 379 sq.

ⁱⁱⁱ⁾Despre simbolismul și funcția rituală a orgiei a se vedea *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 305 sq.

moralității și a justiției; la populația *kulango* de pe Coasta de Fildeș, zeița îi urăște pe criminali, hoți, magicieni, răufăcători. În general, în Africa păcatele abhorate de Pământul-Mamă sunt crima, adulterul, incestul și orice specie de infracțiune sexualăⁱ⁾. Aceeași situație se verifică și în alte locuri: în Grecia antică, sângele vărsat sau incestul făceau ca pământul să devină sterilⁱⁱ⁾.

ⁱ⁾Cf. Frazer, *The Worship of the Nature*, pp. 403, 405, 409, 420 sq.

ⁱⁱ⁾Cf. lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 223 sq.

Zeitele pământului

Pare, la început, ciudat că Marile Zeite ale Orientului sunt, în același timp, divinități ale *fertilității pământului* și ale *războiului*. *Ashtartea*, zeita semitică prin excelență, e divinitatea tutelară a dragostei și fecundității universale, dar e totodată protectoarea războinicilor. *Nanaia*, zeita adorată din primele timpuri în Mesopotamia și Iran, este o divinitate războinică, pe care soldații o invocau în lupte și căreia regii îi cereau biruința împotriva dușmanilor. Mult cântata *Ishtar* a Babilonului a fost, din epoca arhaică, zeita fecundității și a războiului. O altă divinitate semită, *Anat*, al cărei cult era destul de răspândit în Palestina pe vremea lui Tutmes III (1501-1447 î. Chr.), avea aceleași attribute. În sfârșit, zeita iraniană *Anaitis* - întocmai ca și *Anat* din seria semitică - era divinitatea tutelară a fecundității și a războiului¹⁾.

Pare într-adevăr ciudat, cum spuneam, că o Mare Zeită, principiu al Creației universale, emblemă a feminității și maternității neodihnite, *fons et origo* prin excelență - este, în același timp, o divinitate tutelară a războiului. Nici o virtute feminină nu-și găsește fructificarea în război. E drept, marile zeite asiatice nu sunt divinități militare; nu aparțin *soldaților* - ci *războiului*. Ele suntenerate de femei în timp de pace - și de bărbați în timp de război. Bărbații, vorbind în general, cad sub stăpânirea acestor Mari Zeite *numai* în timp de război. Prin război, attributele marilor zeite se fac "cunoscute", se *impun* și bărbaților. Și aceste attribute, care se revelează bărbaților în timpul războiului, implacabile ca un destin, sunt luptă, *moarte*.

De aceea Marile Zeite asiatice, divinități ale rodniciei și ale germenilor, "protejează" războiul: pentru că războiul este cel mai precis și mai frecvent instrument al morții; este, într-un cuvânt, o *formă a morții*. Și nu e deloc întâmplător că în *Magna Mater* coincide izvorul vieții cu biruința morții, latențele tuturor formelor vii cu marea larvă amorfă, *Moartea*. Gândirea mitică este întotdeauna coerentă, "sistematică". *Magna Mater* fiind o divinitate a Totului, în ea coexistă extremele: viața și moartea, binele și răul, beatitudinea și durerea. Într-adevăr, *Magna Mater* - în ordine morală - contopește "binele" și "răul". Zeita care e slujită de fecioare - e slujită în același timp de curtezane. *Myllita*, zeita babiloniană, era o divinitate a fecundității, în templele căreia se practica ritual orgia sacră. Orice femeie - de la regină la ultima roabă - trebuia să petreacă măcar o singură noapte în templul *Myllitei*. *Ishtar* era adorată de fecioare; dar *Ishtar* era ea însăși o "curtezană cerească" și la ceremonialul ei slujeau curtezanele sacre. În cultul oricărei Mari Zeite asiatice era măcar un singur festival când fecioara "coincidea" cu curtezana, când limitele dintre bine și rău erau șterse.

De altfel, sensul abscons al orgiei rituale acesta era: contopirea tuturor lucrurilor, suprimarea tuturor limitelor, suspendarea oricăror "forme", a oricăror distanțe și discriminări. Orgia rituală era săvârșită doar în anumite împrejurări; când Marea Zeită cerea realizarea pe pământ, în condiție umană, a ceea ce era ea permanent în Cosmos: "Totul fără forme, fără limite, fără deosebiri. Orgia rituală se realiza la începutul primăverii, pentru a asigura o bună recoltă. Era, așadar, un gest magic, de promovare a fertilității pământului. Căci, pe de o

¹⁾Cf. Benveniste, *The Persian Religion*, p. 27-28; Max Semper, *Rassen und Religionen im alten Vorderasien*, p. 219 sq.; Conteneau, *La déesse nue babylonienne*, p. 120-122; A. Lods, *Israel*, p. 154 sq.; I. Przyluski, *Les noms de la Grande Déesse*, "Revue de l'Histoire des religions", Mars-Juin, 1932, p. 182 sq., etc.

parte, orgia simboliza - prin ștergerea tuturor limitelor - marea contopire subterană, desfacerea grăuntelui și trecerea lui în *altceva*, întocmai ca și în orgie, obscuritatea telurică *unifică*, totalizează, topește contururile și limitele. Adoratorii Marilor Zeițe, de origine și structură agricolă, credeau că stimulează forța productivă a pământului prin imitarea magică a actului creației vegetale; care nu presupune numai dezlănțuirea deșantată a lui Eros (excese orgiastice în legătură cu orice ceremonie agricolă), ci, în primul rând, realizarea unei confuzii patetice în care nici o "formă" și nici o "lege" nu se mai putea distinge. Trebuie realizată ("experimentată") starea primordială, pre-formală, *haotică* - starea care, în ordine cosmică, corespundea nediferențierii haotice de dinainte de Creație - pentru a promova, prin virtutea magiei imitative, topirea germenilor în aceeași matrice telurică și actul rodirii. Orgia rituală stă în strânse legături cu viața vegetală. În Thracia, cultul lui Dionysos -Zagreus era săvârșit prin bachanale frenetice; fuga femeilor, noaptea, prin păduri și munți, sfășierea iedului (simbol al lui Dionysos) și masticarea lui rituală, jertfirea țapului și risipirea sângelui pe arături, etc. Este semnificativă, și aici, prezența exclusivă a femeilor; este un *mister* în care nu sunt acceptate decât femeile, singurele care cunosc și stăpânesc tainele vieții obscure, vegetale.

Legătura dintre femei; pământ și Marea Zeiță s-a păstrat în asociațiile agricole până în zilele noastre. Inochentiștii trăiesc și își desăvârșesc "misterele" în subterane și hrube. Erezia aceasta monstruoasă este împărtășită îndeosebi de către femei. Dar, ca în orice erezie, principiile sunt exagerate aici până la desfigurare. Inochentiștii, "posedați" fiind, mental, de principiile feminine ("contopire", obscuritate și căldură telurică, amoralism magic, etc.) - sunt siliți să fugă de lumina soarelui și să pătrundă, cât mai adânc, în "pământ". Am putea vorbi, aproape, de o "mecanică" spirituală care îi atrage pe acești "posedați" în galeriile obscure, în căldura și întunericul subteran, acolo unde nici o "formă" nu se mai distinge și unde orice "lege" își pierde evidența. Fără să-și dea seama, stăpâniți fiind exclusiv de principiul feminin sub forma lui cea mai abjectă, acești demoniaci încearcă prin toate puterile *să devină semințe*, să dobândească o "condiție agricolă" a omului, descompunându-se în sensul concret al cuvântului; căci trăiesc în subterane, într-un dezmaț cumplit, într-o murdărie neînchipuită, roși de boli și înnebuniți de orgii. Lăsați câțiva ani de capul lor, inochentiștii ar sfârși prin a se descompune definitiv, unificându-se cu pământul cald și întunecat pe care atâta îl iubesc, înainte de a muri - așa cum putrezesc semințele.

Ne-am oprit mai mult asupra acestei erezii pentru că într-o erezie se înțeleg întotdeauna mai bine consecințele ultime ale principiilor de la care se revendică. Orice erezie este exagerarea monstruoasă a unui aspect al adevărului⁷⁶. În cazul inochentismului, erezia constă în exaltarea peste măsură a principiului feminin și în înțelegerea degradată a acestui principiu; în înțelegerea lui, am spus, exclusiv prin simțuri, ca larvele. Omul e o ființă care trăiește în Cosmos și care nu se poate desăvârși decât ținând seama de *toate* forțele cosmice și de toate principiile care guvernează aceste forțe. Vorbind în termeni mistici, ritmurile cosmice sunt dirijate de două astre: soarele și luna, și orice om trebuie să țină seama, în experiența lui intimă, de aceste "principii". Acordând în exclusivitate experiența sa în armonie cu soarele, omul ajunge cu timpul "abstract", steril, dintr-un exces de lumină și claritate. Subjugându-și, dimpotrivă, întreaga lui experiență ritmurilor lunare sau "principiului feminin" (prezent în "pământ" și femeie), omul se descompune dintr-un exces de "umiditate" sau de "obscuritate". Dar se poate observa, cu acest prilej, ceva mai mult: "mecanica" bio-mentală, care tinde să fixeze un om sau o cultură (mai precis: grupul etnic creator de cultură) în acel nivel pe care și l-a ales în momentul când a rupt

echilibrul cosmic și a aderat, cu exclusivitate, la un singur principiu. Am văzut cum inochentiștii, exaltând orgia și întoarcerea la starea amorfă, nediferențiată - sunt atrași în chip total, mecanic de subteranele obscure și calde ale pământului și transformați în "starea" paradisiacă după care tânjește teoria lor eretică: transformați în semințe.

Oamenii culturilor agricole, în general, acordă starea aceasta amorfă, de semințe, numai morților. Îngroparea cadavrelor acest sens are: topirea omului carnal în matricea care i-a dat naștere - și transformarea "sufletului" în larvă, în adăstarea resurecției. Infernurile precreștine se găsesc sub pământ. Iadul creștin tot sub pământ este situat. Ceea ce grecii, bunăoară, numeau "larve", era o stare pre-formală a omului, o stare degradată (de la "formă" la "pre-formă"). Egiptenii creau, prin anumite rituale, o "soartă agricolă" sufletului mortului¹⁾, transformându-l în "sămânță". Ca și sămânța, trupul mortului este îngropat în pământ gol; adică dezgolit de "formă", amorf. Să ne amintim că și Marile Zeițe orientale sunt reprezentate *nude*; nud = fără nici o formă; metafizic vorbind, *virtual*. Cadavrul este reîntors în marea matrice telurică, izvorul tuturor formelor.

Dar ceea ce cultura agricolă aplica numai morților, ereziile culturilor agricole (bunăoară inochentismul) aplica omului viu. Ceea ce, într-o cultură agricolă, se practică în anumite împrejurări (orgii ceremoniale pentru promovarea vegetației, etc.), într-o erezie derivată din culturi agricole se practică permanent, fără ritm. Viața omului normal, în societățile arhaice, este în strânsă legătură cu ritmurile cosmice.

Or, aceste ritmuri nu sunt dirijate exclusiv de lună, de noapte, de umiditate, de întunericul subteran. Soarele, lumina, uscăciunea, etc. au și ele partea lor de răspândire în conducerea vieții omenești.

Și încă o observație, de mare însemnătate pentru tot ce va urma de aici înainte: "principiile", dacă sunt înțelese în sensul lor imediat și numai întrucât se verifică în nivelurile inferioare ale realității - duc la erezie și la degradare. Principiul feminin, înțeles pe planurile lui superioare, fecundează opera unui Goethe. Tradus în sensul "imediat", sensorial, epidermic - conduce la orgia subterană și la descompunere.

¹⁾"Zalmoxis", I, (1938), p. 206.

"Timpul" și "Destinul"

Cu cât cercetăm mai îndeaproape cultele Marilor Zeițe eurasiatice și afrasiatice, cu atât apare mai clară funcția lor ambivalentă. Aceste "Mame" ale Totului sunt, în același timp și cu o egală fervoare, zeități ale Vieții și ale Morții.

Anticipând oarecum concluziile acestui studiu, putem spune de pe acum că mintea omenească a intuit divinitatea, din cele mai vechi timpuri, ca o totalitate de atribute, ca o *sumă* în care toate contrariile coincid. Cum vom vedea mai târziu, formula lui Nicolas de Cusa, *coincidentia oppositorum*, își găsește izvoarele nu numai în speculația metafizică și experiența mistică a unui Meister Eckart și Pseudo-Areopagitul, ci în tradiția metafizică a foarte multe culturi. Ceea ce e despărțit și antagonic în realitatea cosmică - e unificat, "totalizat", în divinitate. Această coincidență a contrariilor nu poate fi "înțeleasă" de mintea omenească, întocmai după cum nu poate fi realizată de experiența umană. Cum spune Pseudo - Areopagitul, este o *taină*, care își dezvăluie înțelesul numai anumitor oameni și numai în anumite împrejurări.

Taina aceasta a fost cunoscută, fără îndoială, și de adoratorii Marilor Zeițe, din preistorie și până în timpurile imediat premergătoare creștinismului. Pe un nivel inferior, desigur, dar totuși o *taină*. Pentru că, așa cum scriam mai sus, în cultul Marilor Zeițe "contrariile" coincideau pe toate planurile: moral, religios, social, etc. Fecioarele practicaau prostituția sacră în temple, pentru promovarea rodniciei câmpurilor. Curtezana coincidea cu fecioara neprihănită, "sacru" coincidea cu "profanul", omul liber coincidea cu sclavul. Saturnaliile erau o formidabilă răsturnare de valori. Ceea ce era interzis în timpul anului era îngăduit și chiar promovat în timpul Saturnaliilor, sclavul lua locul stăpânului, cinstita matroană era totuna cu desfrânata. Răsturnarea tuturor valorilor, am putea spune, folosind un termen modern. Dar funcția rituală și fundamentul metafizic al acestei răsturnări este limpede: Saturnaliile "totalizau" fragmentele unei societăți umane, întocmai cum ceremonia agricolă care stă la baza Saturnaliilor "contopea" germenii în marea matrice telurică. Totul devenea ca la început, *ab initio*: sau, ca să amintim termenul sanskrit, *agre*, în principio. "Totalizare" realizată prin răsturnarea tuturor valorilor și *coincidentia oppositorum*.

Această coincidență a contrariilor se verifică chiar pe nivelul am spune "biologic" al cultului Marilor Zeițe. Căci, deși zeițele pământului sunt considerate pretutindeni ca un izvor al beatitudinii și opulenței - cultul lor cuprinde practici sângeroase și rituale sălbatice. Deși zeița asiatică este numită *Ardvi*, "cea blândă și dulce", cultul ei presupune biciuirea cu un snop de nuiele, biciuire până la sânge, pentru promovarea fertilității pământului⁷⁷. Și asemenea rituale crunte se întâlnesc pretutindeni în Asia și Eurasia, totdeauna în legătură cu Marile Zeițe. Experiența religioasă realizată în cultele divinităților agricole făcea să coincidă suferința trupească cu beatitudinea spirituală. Întocmai după cum puritatea morală coincidea cu desfrâul, și non-valoarea (profanul) coincidea cu valoarea (sacru) - tot așa durerea coincidea cu beatitudinea. Este limpede că, în toate aceste ritualuri și ceremonii, se urmărea o totalizare a "formelor", o coincidență a contrariilor.

O altă Mare Zeiță, al cărei cult se săvârșea în Iran, se numea *Anâhitâ*, "cea imaculată". Este evident, după tot ce știm despre Marile Zeițe, că numele

acesta i se potrivea tot atât de bine ca și contrariul luiⁱ⁾. *Kâlî*, populara zeiță indiană, înseamnă "cea blândă și binevoitoare", deși iconografia ei este terifiantă. Zeița e plină de sânge, are un colier făcut din crani omenești, ochii îi sunt injectați, ține în mână un potir făcut dintr-o țeastă de om, etc. Zeița aceasta are cel mai sângeros cult din Asiaⁱⁱ⁾ - și cel mai popular în același timp. Vom mai avea prilejul să revenim asupra ambivalenței cultului ei. Deocamdată, să observăm că cea mai importantă zeiță a Indiei vedice se numea *Aditi*, mamă a tuturor; cuvântul *aditi* în vedică înseamnă "nelimitat", "inepuizabil". Aceeași idee a Totului, a Marii Zeițe în care toate coincid și toate se topesc...

În Orient, Marile Zeițe sunt uneori reprezentate cu un fus în mână. Ele torc firul vieții. Așa e, bunăoară, zeița cu fusul găsită la Troia și aparținând epocii 2000 ± 1500 î.Hr. Pe unele monete grecești este reprezentată Marea Zeiță (dea Syra), cu toate atributele ei: porumbelul, leul, templul cu omphalos și fusul. Parcele au făcut și ele parte, odinioară, din grupul acestor zeițe. Cu timpul, însă, funcția lor a fost îngrădită exclusiv la domeniul limitat al nașterii și destinului oamenilor.

Și în această funcție - păstrătoare a "firului vieții" - se ghicește caracterul ambivalent al Marilor Zeițe. Întocmai după cum ele conduc ritmurile cosmice (luna, apa, ploaia), tot așa stăpânesc soarta omului. Firul pe care îl torc este mai lung sau mai scurt, după voința lor. "Voința" aceasta nu are nici un criteriu, de nici un fel, și nu e integrată nici unei legi. Destinul omului e tot atât de irațional cum este și soarta unei întregi comunități umane, care - prin voința Marii Zeițe - poate pieri de foame (secetă) sau printr-un război. O perfectă omologie între viața individului și viața speciei, omologie realizată sub semnul Marii Zeițe.⁷⁸

Soarta omului e formulată, mitic, prin firul vieții. O perioadă mai lungă sau mai scurtă de timp. E de la sine înțeles că, în anumite culturi, Marea Zeiță a jucat și rolul de zeităte a Timpului și Destinului. Bunăoară, în India, timpul se numește *Kâla*, cuvânt foarte apropiat de *Kâlî*, numele Marii Zeițe.

S-au făcut chiar apropieri între aceste două cuvinte, asupra cărora nu e locul să stăruim aiciⁱⁱⁱ⁾. Termenul *Kâla*, "timp" înseamnă și "negru", "întunecat", "pătat". Multe sensuri se pot găsi în aceste cuvinte. "Timpul" e "negru" pentru că e irațional, e dur, e neiertător. Cel care trăiește în timp, sub stăpânirea Timpului, este un om supus unui șir întreg de suferințe^{iv)}.

Pe de altă parte, tot după concepția indiană, omenirea trăiește de mult în *Kâlî-yuga*, adică în "epoca întunecată" în care sunt posibile tot felul de confuzii spirituale și de crime, epocă de totală decădere metafizică, ultima etapă a unui ciclu care se încheie. Și nu e deloc întâmplător că în numele acestei epoci cosmice coexistă noțiunile: *timp*, *întunecat* și *Marea Zeiță*.

ⁱ⁾ Întocmai după cum lelele sunt numite, în anumite locuri, Milostivele.

ⁱⁱ⁾ Cf. Cartea noastră *Yoga*, p. 246 sq.

ⁱⁱⁱ⁾ Cf. J. Przyluski, *From the Great Goddess to Kâla* ("the Indian Historical Quarterly", 1938, p. 67 sq.)

^{iv)} Concepția aceasta, de altfel, stă la baza întregii gândiri indiene. Vezi studiul nostru, *La concezione della libertà nel pensiero indiano*, în "Asiatica", 1938, p. 345-354.

Luna și moartea

Luna este primul mort (mai demult americanistul E. Seler a scris: "der Mond ist der erste Gestorbene"). Trei nopți de-a rândul cerul rămâne întunecat; dar, așa cum luna renaște în seara a patra, tot astfel și morții vor dobândi o nouă modalitate de existență. Moartea, așa cum vom vedea mai departe, nu este o extincție, ci o modificare - provizorie cel mai adesea - a nivelului existenței. Mortul participă la un gen de "viață". Iar, datorită faptului ca această "viață în moarte" este validată și valorizată prin "istoria" Lunii și - având în vedere corespondența Pământ-Lună, popularizată o dată cu descoperirea agriculturii - prin aceea a Pământului, defuncții trec în lună sau revin sub pământ spre a se regenera și a asimila forțele necesare unei noi existențe.

De aceea numeroase divinități lunare sunt totodată indiene și funerare (Mēn, Persefona, probabil Hermes etc.; A. H. Krappe, *Genèse*, p. 116). De asemenea, numeroase credințe indică luna ca țară a morților. Uneori, dreptul la odihnă *post mortem* în lună este rezervat conducătorilor politici sau religioși; această credință o împărtășesc, de pildă, cei din tribul Guaycuru, precum și polinezienii din Tokelau etc. (E. Tylor, *Primitive Culture*, II, p. 70; A. H. Krappe, p. 117). Ne aflăm în fața unei concepții aristocratice, eroice, care nu acordă nemurirea decât privilegiaților (suverani) sau inițiaților ("magicieni") și pe care o regăsim și în alte cicluri culturale.

Această călătorie în lună după moarte s-a păstrat și în culturile evoluat (India, Grecia, Iran), dobândind însă o nouă valoare. La indieni ea este "drumul Mănilor" (pitryāna) și sufletele se odihnesc în lună în așteptarea unei reîncarnări, spre deosebire de calea soarelui sau "drumul zeilor" (devayāna) pe care-l urmează inițiații, adică cei care sunt eliberați de iluziile ignoranței (cf. *Bṛhad-Āraṇyaka Up.*, VI, 2,16; *Chāndogya Up.*, V, 10-1; etc.). În tradiția iraniană, sufletele morților, după ce treceau puntea Cinvat, se îndreptau spre stele și, dacă erau virtuozose, ajungeau în lună, apoi în soare, iar cele mai virtuozose pătrundeau până în *garotman*, lumina infinită a lui Ahura-Mazdā (*Dadistan - i-Dinik*, 34; West, *Pahlavi-Texts*, II, 76). Aceeași credință s-a păstrat în gnoza manicheeană (cf. texte din F. Cumont, *Le symbolisme funéraire*, p. 179, n.3) și era cunoscută în Orient. Pitagoreismul dă un nou avânt teologiei astrale, popularizând noțiunea de empireu uranian: în lună se aflau Câmpiile Elizee, unde se odihneau eroii și Cezarii (ref. în F. Cumont, p. 184, n.4). "Insulele preafericiților" și întreaga geografie mitică a morții au fost proiectate pe planuri celeste: lună, soare, cale lactee. Evident, avem de-a face cu formule și culte saturate de speculații astronomice și de gnoză eshatologică. Dar nu este greu de identificat, în asemenea formule tardive, motivele tradiționale: luna țară a morților, luna receptacol regenerator al sufletelor.

Spațiul lunar nu era decât o etapă în cursul unei ascensiuni care presupunea și alte etape (soare, cale lactee, "cerc suprem"). Sufletul se odihnea în lună, dar, ca și în tradiția Upanișadelor, el aștepta acolo o nouă încarnare, o întoarcere în circuitul biocosmic. De aceea luna prezidează la formarea organismelor, dar și la descompunerea lor; *omnia animantium corpora et concepta procreat et generata dissolvit*¹⁾ (Firmicus Maternus, *De Errore*, VI, I,1). Destinul său este

¹⁾În ce privește toate corpurile viețuitoarelor, le creează pe cele concepute și le distruge pe cele născute (Nota aparține ediției "Humanitas", București, 1992, p. 170).

de a "resorbi" formele și de a le recrea. Numai ceea ce se află dincolo de lună, "transcende" devenirea: *supra lunam sunt aeterna omnia*" (Cicero, *De Republica*, VI, 17, 17). De aceea, după Plutarh (*De facie in orbe lunae*, 942 f.; urmez ediția și comentariul lui P. Raingeard, Paris, 1935, p. 43 sq.; 143 sq.), care știe că omul este tripartit, fiind compus din corp (*sōma*), din suflet (*psyché*) și din rațiune (*noūs*), sufletele dreptilor se purifică în lună, în timp ce corpul este restituit pământului, iar rațiunea, soarelui.

Dualității suflet/rațiune îi corespunde dualitatea de itinerar *post-mortem* lună/soare, ceea ce reamintește întrucâtva tradiția din Upanișade despre "drumul sufletelor" și "drumul zeilor". Piṭṛyāna este lunară pentru că "sufletul" nu a fost luminat de "rațiune", adică omului i-a rămas necunoscută realitatea metafizică ultimă: Brahman.

Omul cunoaște două morți, scrie Plutarh; prima are loc pe pământ, sub auspiciile Demetrei, când trupul se separă de grupul *psyché-noūs* și redevine țărână (de aceea atenienii numeau morții "demetreioi"); a doua are loc în lună, sub auspiciile Persefonei, când *psyché* se detașează de *noūs* și se resoarbe în substanța lunară. Sufletul (*psyché*) rămâne în lună, păstrând câtva timp visurile și amintirile vieții (944 f.). Dreptii se "usucă" repede; sufletele celor ambițioși și îndărătnici, precum și ale celor îndrăgostiți de propriul lor trup sunt neîncetat atrase spre Pământ și resorbirea lor presupune o perioadă foarte lungă. *Noūs*-ul este atras și reținut de soare, rațiunea corespunzând substanței acestuia. Procesul nașterii se realizează în chip invers (945 c d); luna primește de la soare *noūs*-ul, care, germinând în ea, dă naștere unui nou suflet (*psyché*). Pământul oferă corpul. Se va remarca simbolismul fecundării lunii de către soare, în vederea regenerării cuplului *noūs-psyché*, primă integrare a personalității umane.

F. Cumont (*Le symbolisme funéraire*, p. 200 sq.) crede despre cuplul spiritual *psyché-noūs* că este de origine orientală, respectiv semitică, și amintește că evreii recunoșteau un "suflet vegetativ" (*nephesh*), care continua să rămână pe pământ un anumit timp, și un "suflet spiritual" (*rouah*), care se separa de trup îndată după moarte. F. Cumont găsește o confirmare a acestei origini exotice în teologia orientală, popularizată sub Imperiul roman, care dezvăluie influența exercitată de cele două planuri atmosferice, soarele și luna coborând din Empireu spre Pământ ("Oracole chaldeene", op. cit. p. 201). La această ipoteză s-ar putea obiecta că dualitatea sufletelor și dublul lor destin după moarte se găsesc în germene în cele mai vechi tradiții ale elenilor. Platon recunoaște și el dualitatea sufletului (*Phaidon*) și separarea lui ulterioară în trei (*Republica*, IV, 434 e-441 c; X, 611 b-612 a; *Timaios*, 69 c-72 d). În ceea ce privește eshatologia astrală, trecerea succesivă a complexului animic de la lună la soare și *vice versa* nu poate fi identificată în *Timaios* și e datorată, probabil, unei influențe semitice (a se vedea și Guy Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, p. 185). Dar ceea ce ne interesează pentru moment este concepția despre lună ca reședință a sufletelor morților, pe care o găsim formulată iconografic în gliptica asiobabiloniană, feniciană, hitită, anatoliană - și care se transmite apoi monumentelor funerare din întregul imperiu roman (cf. F. Cumont, p. 203 sq.). Simbolul funerar al semilunii este frecvent în întreaga Europă (ibid, p. 213 sq.). Aceasta nu însemnează că a fost introdus o dată cu religiile romano-orientale la modă sub imperiu; căci în Galia, de pildă, (ibid, p. 217), luna era un simbol autohton folosit cu mult înainte de contactul cu romanii. "Moda" s-a mulțumit să readucă în actualitate concepții arhaice, formulând în termeni noi o tradiție preistorică.

¹Deasupra lunii sunt toate cele veșnice. (Idem).

Maica Domnului

Maica Domnului s-a descoperit întâi pietății creștinilor răsăriteni. Faptul acesta nu e o simplă întâmplare. Aici, în răsăritul Europei, femeia și mama au fost întotdeauna slăvite. Au fost slăvite nu în sens profan, lumesc - nici în sensul cavaleresc al Evului Mediu ci, în aceste părți răsăritene, Femeia și Mama au fost socotite din cele mai vechi timpuri ca un miracol divin pe pământ. În femeie erau simbolizate toate virtuțile creatoare: lumina, bunătatea, fertilitatea. Pe aceste părți răsăritene s-au născut și s-au răspândit cele mai puternice culte ale Marii Zeițe, ale Zeiței Mame, pe care le-a cunoscut lumea precreștină. Îndeosebi în jurul mării Egee și în inima Asiei Mici au fost adorate din timpuri străvechi Mari Zeițe - care reprezentau, pentru conștiința și pietatea oamenilor de-atunci, tot ce e luminos, bun și rodnic în Lume. Cultul Marilor Zeițe era legat de cultele vegetației -căci ce altceva simbolizează mai fericit fertilitatea decât ritmul atât de dramatic al morții și învierii vegetației?

În Răsărit exista așadar, cu mult înainte de creștinism, o pietate sinceră și populară față de femeie și față de mamă; adică față de principiul rodniciei și al bunătății pe care Mama îl întrupa. Nu este deci întâmplător că tocmai aici, în Răsărit, creștinătatea se apropie întâi de Maica Domnului. Istoria Bisericii Creștine ne spune că, încă din sec. II-lea d.Chr., credincioșii cereau martirilor, în rugăciunile lor, să intervină pentru iertarea păcatelor lor în fața Împăratului Ceresc. Nădejdea că cineva poate interveni pentru om în fața lui Isus Christos a fost întotdeauna vie în sufletul creștinilor. La început interveneau martirii. Curând, pietatea creștină a înțeles că există cineva cu mult mai mare decât martirii care poate interveni față de Isus Hristos - și aceasta este chiar Maica Domnului. Cultul Maicii Domnului nu s-a încheat încă din primul veac, pentru că creștinii trăiau atunci cu teama de a nu cădea cumva în idolatrie. Se converteau la creștinism mase considerabile de oameni simpli și pioși, mai ales din regiunile unde fuseseră cândva adorate Marile Zeițe. Asemenea oameni simpli, trăind încă înconjurați de un păgânism puternic, puteau aluneca, fără voia lor, în idolatrie. De aceea, sfinții și capetele luminate ale creștinătății din primele trei veacuri după Christos au ținut oarecum în umbră pietatea populară față de Maica Domnului⁷⁹. În secolul V d.Chr., când păgânismul fusese pretutindeni înfrânt în această parte a lumii, Cultul Maicii Domnului nu mai putea pricinui erezii în masele simple și pioase. De aceea sinodul ecumenic din Efes, ținut în 431, mai ales împotriva ereziei lui Nestorie, sfințește definitiv cultul Fecioarei Maria, Născătoare de D-zeu. Nu este oare semnificativ că tocmai în cetatea Efesului - unde, cu mii de ani înainte de Mântuitor, fuseseră cinstite și slăvite Zeițele cele Mari ale lumii mediteraneene - tocmai în această cetate teologii și fericiții Părinți ai Bisericii Creștine sfințesc cultul Maicii Domnului ? Pietatea răsăriteană față de Femeie și Mamă fusese parcă o prefigurare, o milenară așteptare a Fecioarei Maria, născătoarea adevăratului D-zeu⁸⁰.

De acum Maica Domnului ia locul de frunte în religiozitatea și cultul popoarelor răsăritene. Înainte de sinodul din Efes, Fecioara Maria era refuzată iconografic ca fecioară ascetă, așezată în grupul sfinților. După sinod, ea e reprezentată ca Mamă a lui Dumnezeu, așezată pe tron ceresc, cu pruncul în brațe; și în fața ei se prosternează cete nesfârșite de îngeri. Așa va rămâne de-a

pururi Fecioara Maria în iconografia și pietatea răsăriteană: ca Maică a Domnului, cu pruncul în brațe. Maternitatea a fost întotdeauna slăvită în Răsărit. Dar acest respect religios față de maternitate este acum transfigurat și sfințit în pietatea față de Maica Domnului. Fecioara Maria nu este numai Maica sfântă a Mântuitorului lumii. Ea este și cel mai puternic ajutor al omului, atât pe pământ cât și după moarte. Căci Maica Domnului se roagă necontenit pentru mântuirea neamului omenesc, pentru iertarea păcatelor noastre, ale tuturor.

Cât de răsăriteană este pietatea creștină față de Maica Domnului o dovedesc și alte fapte semnificative. Urmăriți, bunăoară, cât de lent și cu câte rezistențe este acceptat cultul Fecioarei Maria în Occidentul catolic. Fericitul Augustin, care pomenește tot, nu menționează nicăieri cultul Maicii Domnului. Iar Papa Gelasius, în 496, declară apocrifă credința răsăriteană a ridicării trupesti a Maicii Domnului în Ceruri. Pietatea populară apuseană primește și ea, cu multe veacuri întârziere, cultul Fecioarei Maria⁸¹. Venerația liturgică a Maicii Domnului în biserica romano-catolică este însă cu desăvârșire dependentă de modelul său occidental. Poezia mistică latină, însă, e foarte fertilă. Fecioara Maria e adorată în splendide versuri latinești în care domină încă, s-ar spune, acea *gravitas* a vechii Rome. Misticii germani medievali duc și mai departe acest cult al Fecioarei Maria. Fantastica ornamentare orientală și gravitatea română lasă acum locul unui sentimentalism cordial, intim, familiar, față de Maica Domnului. Ceea ce în poezia liturgică bizantino-orientală pare extraordinar și solemn - în poezia mysticilor germani medievali devine un sentiment umil, saturat de realitate și conform vieții de toate zilele. Același sentiment îl vom regăsi în poezia populară românească. În Evul Mediu occidental, însă, creația pietății populare se transfigurează prin încă două elemente. Se adaugă, mai întâi, idealul francez al Doamnei preaiubite. Idealul trubadurilor și Minesingeri-lor este transfigurat și sfințit prin mistică. Doamna cavalerului dispare, cu timpul, lăsând loc Marii Domnițe Cerești, Maica Domnului. Se adaugă, apoi, contribuția călugărițelor mistice germane, care fac încă un salt întru înțelegerea miracolului Fecioarei Maria: anume, aceste călugărițe - printre care strălucește Matilda de Magdenburg - nu se recunosc numai mirese ale Domnului nostru Isus Christos, ci chiar Maica Domnului. Ceea ce fericitul Augustin spunea de Christos - non solum christiani sed Christus facti sumus, adică: nu ne-am făcut numai creștini, ci am devenit Christos - călugărițele germane au spus despre Fecioara Maria. Adică au crezut că orice suflet creștin este o Născătoare de D-zeu. Evul Mediu latin și catolic a ridicat un magnific monument spiritual cultului Fecioarei Maria; Sfântul Francisc și Jacopone da Todi au exaltat valoarea mistică a pietății mariane; Dante a cântat-o în cea mai înaltă culme a poeziei sale; Sfântul Toma din Aquino a justificat teologic mariologia. Peste acest monument nu s-au putut înălța decât misticele germane mai sus menționate.

Întorcându-ne din bogata, fantastica, prodigioasa poezie liturgică bizantino-orientală și din grava poezie latină medievală - întorcându-ne pe plaiurile noastre, la comorile folclorice ale poporului român, întâlnim cea mai vie surpriză. Maica Domnului s-a descoperit sufletului popular românesc sub forma sa cea mai umană, cea mai familiară. Legende românești asupra Maicii Domnului întrec, în frăgezimea sentimentului care le-a creat, chiar cele mai umile legende medievale germanice. Este o trăsătură caracteristică a sufletului poporului românesc, de a se apropia de tainele suprafirești ale creștinismului cu umilință, dar și cu o cordială spontaneitate. Este o trăsătură caracteristică, asta, dar și o dovadă de tăria sentimentului religios românesc. Căci puterea și

autenticitatea credinței se verifică prin formele firești, umile, omenești, pe care le ia o religie. De aceea, poporul românesc se apropie cu familiară pietate față de Domnul Dumnezeuul său, de Maica Domnului; ceea ce predomină este maternitatea dramatică a Fecioarei Maria. Poporul nostru cunoaște o seamă de legende asupra Maicii Domnului - dar atenția sa a fost fermecată mai ales de latura umană, umilă, a miracolului; poporul s-a înduioșat mai ales de suferințele de mamă ale Fecioarei Maria. De aceea, dintr-un volum de peste 300 pagini mari în care părintele Marian a cules legende românești asupra Maicii Domnului - mai mult de jumătate e ocupat cu variantele unui tip de mare circulație; anume, legenda Căutării Domnului Isus Christos. Pierderea dramatică a feciorului a înduioșat sufletul popular mai mult decât oricare alt miracol. Maica îndurerată - care-și caută și își plânge fiul - este imaginea sacră care a copleșit întreaga imaginație populară. Străvechea slavă pentru femeie și pentru maternitate își regăsește în Maica Îndurerată din credințele poporului român cea mai sublimă icoană. Iată cum își închipuie poporul pe Maica Domnului. Citez un fragment dintr-o variantă culeasă în Gura Humorului:

Colo în jos spre răsărit
Este un pom mândru înflorit,
Dar nu-i pom mândru înflorit,
Că-i o sfântă mănăstire
Cu pereții numai fire
De aur și de argint
De sus și până în pământ,
Cu ferești de alămăie,
Cu ușile de tămâie
Și c-un prea frumos altar
Cu prag de mărgăritar.
Da-n altar cine se vede?
Cine-ntr-însul oare șede?
Șede Maica Preacurată
În haine albe îmbrăcată
Și neconținut tot cată
Doar ar da de fiul său
Și al Domnului Dumnezeu,
Că numa un fiu a avut
Și pe-acela l-a pierdut
Și oricât ea l-a cătat
Nicăieri de el n-a dat...

În altă variantă, din Fundul Moldovei, Maica Domnului ne este arătată:

Tânguindu-se
Și văicărindu-se
Față albă sgârîind
Cu păr galben depărând,
Cu ochi negri lăcrămând,
Cu lacrimi până în pământ.

Poporul și-o închipuie ca pe o măicuță jeluindu-și feciorul. Există chiar anumite variante ale *Mioriței* în care mama își caută ciobănelul ucis de tovarăși în același fel și aproape chiar cu aceleași vorbe cu care Maica Domnului îl caută pe Isus Christos. Durerea unei mame - pentru sufletul poporului - este aceeași, fie că e vorba de o umilă țarancă, fie că e vorba de Împărăteasa Lumii, Maica Domnului.

Rătăcirea Fecioarei Maria întru căutarea Mântuitorului, în timpul Patimilor, este întruchipată în fel și feluri de către popor. O legendă spune:

Toiag în mâini sprijinea,
Fânatele înverzia,
Pasările glăsuia,
Lacrimile-o năpădia,
Șiroiu pe jos că curgea,
Mere de aur că se făcea!...

În alte variante, lacrimile Maicii Domnului topesc munții și sleiesc văile. Firea întreagă e zguduită și întristată de Pătimirea Fiului lui D-zeu.

În toate legendele, Maica Domnului găsește pe Isus pe cruce și-L întreabă de ce s-a lăsat, cu toată puterea Lui, să fie răstignit. Isus îi răspunde:

Ah! - maica mea mult iubită
Nu fii așa scârbită!
Că eu nu m-am dat,
Nici nu m-am lăsat,
Pe mână străină
Și limbă păgână
Să mă chinuiască
Și să mă răstignească.
Nici pentru mine,
Nici pentru tine.
Ci eu m-am dat
Și m-am lăsat
Chinuit
Și răstignit
Pentru toată lumea...

Așa înțelege poporul - și înțelege foarte bine - pătimirea Domnului nostru Isus Christos. Și Maica Domnului cunoștea taina aceasta a răstignirii. Dar poporul își închipuie pe Fecioara Maria mai mult ca o mamă decât ca Născătoare de D-zeu. De aceea, în literatura populară, Maica Domnului e tot atât de copleșită de durere și neînțelegătoare față de necesitatea Jertfei Mielului ca oricare mamă de pe plaiurile românești. Este cel mai sublim prinos pe care îl aduce sufletul poporului nostru Maicii Prea Curate și Pururea Fecioarei Maria.

Androginie și Totalitate

Pentru a explica absența hierogamiei în religiile arhaice s-ar putea avansa o a doua ipoteză: Ființele supreme erau androgine: bărbat și femeie în același timp, Cer și Pământ. Hierogamia le-ar fi fost atunci inutilă pentru a crea, însăși ființa divinității primordiale constituind o hierogamie. Această ipoteză nu e de respins *a priori*. Se știe, într-adevăr, că un anumit număr de Ființe supreme ale populațiilor arhaice erau androgineⁱ⁾. Dar fenomenul androginiei divine e foarte complex; el semnifică mai mult decât coexistența - sau, mai degrabă, coalescența sexelor în ființa divină. Androginia este o formulă arhaică și universală pentru a exprima *totalitatea*, coincidența contrariilor, *coincidentia oppositorum*. Mai mult decât o stare de plenitudine și de autarhie sexuală, androginia simbolizează perfecția stării primordiale necondiționate. Din acest motiv, androginia nu este limitată la Ființele supreme. Uriașii cosmici sau Strămoșii mitici ai umanității sunt și ei androgini. Adam era considerat, de exemplu, un androgin. În *Bereshit rabba* (I, 4, fol. 6, col. 2) se afirmă că el "era bărbat pe partea dreaptă și femeie pe partea stângă, dar Dumnezeu l-a despiciat în douăⁱⁱ⁾. Un Strămoș mitic simbolizează *începutul* unui nou mod de existență, și orice început se produce într-o stare de plenitudine a ființei.

Marile divinități ale vegetației și, în general, ale fertilității sunt androgine. Urme ale androginiei se găsesc atât la zei ca Attis, Adonis, Dionysos - cât și la zeițe ca Cybelaⁱⁱⁱ⁾. Fenomenul e ușor de înțeles: viața țâșnește dintr-un prea plin, dintr-o totalitate. Și trebuie să adăugăm imediat: pentru oamenii de cultură tradițională, viața era o hierofanie, o manifestare a sacralității. Creația - la toate nivelurile cosmice - presupunea intervenția unei puteri sacre. În consecință, divinitățile vieții și ale fertilității reprezentau surse de sacralitate și de putere; androginia lor le confirma ca atare. Dar sunt androgine până și *divinitățile masculine și feminine prin excelență*. Se înțelege că androginia devine o formulă generală pentru a exprima *autonomia, forța, totalitatea*, a spune despre o divinitate că este androgină, înseamnă a zice că ea este ființă absolută, realitatea ultimă. Înțelegem atunci de ce androginia unei Ființe supreme nu mai poate fi considerată ca o notă specifică: deoarece, pe de o parte, este vorba de un arhetip universal răspândit iar, pe de altă parte, androginia devine, în cele din urmă, un atribut al divinității și nu se poate spune nimic despre structura intimă a acestei divinități. Un zeu, bărbat prin excelență, poate fi androgin la fel de bine ca și Zeița-Mamă. În consecință, dacă se spune că Ființele supreme ale primitivilor sunt - sau au fost androgine, aceasta nu exclude în nici un fel "masculinitatea" sau "feminitatea" lor. În definitiv, această a doua ipoteză nu aduce nici ea o soluție problemei noastre.

ⁱ⁾Cf. A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit* (Tübingen, 1934); lucrarea noastră *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 359 sq. A se vedea acum Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955).

ⁱⁱ⁾A.H. Krappe, *The Birth of Eve* (Gaster Anniversary Volume, London 1936, pp.312-322).

ⁱⁱⁱ⁾Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 359 sq., 232 sq.

3. ZEITĂȚI MISTERICE

Isis și Osiris

Cu toate că cultul lor se săvârșea în mitul lui Isis și Osiris, el era cel mai mistic, alegoria tainică, care acoperă mistere necunoscute decât preoților, Isis și Osiris erau socotiți printre zeii cei mai populari ai Egiptului. Aceasta pentru că mulțimea săracă cu duhul nu uita niciodată că ei au răspândit binefacerile civilizației pe pământ.

Mitul acesta îl vom povesti și noi acum, folosindu-ne, pe lângă lucrările egiptologilor moderni, și de opusculul lui Plutarc, *De Iside et Osiride*.

Gabû - Pământul - și *Nuit* - Cerul - au născut cei patru zei a căror activitate, părăsind Cosmosul, se va amesteca în rosturile pământești: *Osiris* și *Set-Tiphon*, *Isis* și *Nephtis*⁸². După Plutarc, Osiris, îndrăgostit de sora sa Isis, s-ar fi unit cu ea chiar înainte de a vedea lumina zilei, dând naștere lui *Haroeris*, sau Horus-cel-Bătrân. Versiunea aceasta nu este însă întemeiată pe textele egiptene, ci e alcătuită de erudiții greci din epoca alexandrină.

Dar, cum Isis reușește să capete -prin vicleșug -puteri divine de la Ră, Părintele zeilor, începe, împreună cu fratele și soțul său Osiris, trudnica operă de civilizare a Egiptului și-apoi a întregului pământ. Oamenii trăiau până atunci ca dobitoacele, mâncându-se unii pe alții și nerespectând pe zei. Nu știau să se folosească de roadele țărinilor, nici nu cunoșteau fructele. Osiris îi învață agricultura, silindu-i astfel să părăsească antropofagia și, în același timp, îi iniție în cultura viei și a orzului⁸³.

"Mai târziu, spune Plutarc, el călători peste tot pământul pentru a-l civiliza. De foarte rare ori fu nevoit să întrebuinteze forța armelor, căci, de cele mai multe ori, atrase la el mulțimea oamenilor prin convingere, prin rațiune și chiar prin farmecul cântecelor și tuturor mijloacelor muzicale".

Dar, în timp ce Osiris călătorea întru răspândirea luminii pe pământ, fratele său Tiphon⁸⁴ - căsătorit cu Nephtis - prinse pică pe el și hotărî să-l ucidă. Aceasta pentru că Osiris era acum stăpânul absolut al pământului, urmând la domnie lui Gabû, zeul pământului, Șu, Amora și Ră, soarele divin. Tiphon, care începuse să se identifice cu zeul răului, căuta deci să dărâme opera pozitivă, creatoare a fratelui său - omorându-l și luându-i puterea. De aceea puse să i se facă un cufăr scump împodobit ce se potrivea întocmai trupului lui Osiris, iar când acesta se întoarse din călătorie îl pofti la un ospăț. Se mai aflau acolo încă șaptezeci și doi de tovarăși ai mișelnicului Tiphon. Geniul răului rugă pe toți mesenii să încerce dacă li se potrivește cumva cufărul, pentru a-l căpăta în dar; însă cum acesta era croit pe măsura lui Osiris nu i se potrivea nimănui. Atunci îl încearcă și Osiris dar, îndată ce se așeză înăuntru, cei 72 de tovarăși ai lui Tiphon săriră asupra-i, închiseră cufărul, înțepeniră bine capacele și îl aruncară în Nil. Cufărul pluti pe fluviu până în mare și de acolo fu dus de valuri până la cetatea siriană Biblos, unde se înțepeni într-un tamarin. Când află Isis, își tăie pe loc o șuviță din păr și se investmântă în doliu. Apoi porni să-l caute și, cu

ajutorul îndrumărilor date de câțiva copii care zăriseră cufărul, ea îl găsește și cu trudă îl aduce în Egipt. Din pricina aceasta erau socotiți copiii ca niște oracole ce transmiteau exact gândurile zeilor.

Cu toate că Isis se îngrijea să ascundă prețiosul cufăr, Tiphon, vânând într-o noapte cu lună, îl zărește, se înspăimântă și atunci, descoperind trupul mortului, îl ciopârțește în patrusprezece bucăți și-l azvârle pe apele Nilului. Dezamăgită, însă fără să-și piardă curajul, Isis se urcă într-o barcă de papirus și începe să culeagă rămășițele iubitului ei Osiris. Unde găsea câte o bucată ridica un templu și așa se explică cum patrusprezece orașe egiptene se certau între ele, fiecare pretinzând că e posesorul trupului osirian. În realitate, Isis nu găsisese decât treisprezece, ultima bucată - și tocmai partea care alcătua virilitatea - fiind înghițită de un *oxirinch*. Nu mai e nevoie să adaug că animalul acesta a fost de atunci blestemat.

Adunând la un loc toate bucățile, Isis, care era meșteră în tainele vrăjitoriei, începu cu sora sa Nephtis operații magice pentru învierea lui Osiris și izbuti să-i dea viață. Trebuie să se știe că Osiris a fost cel dintâi zeu care a cunoscut moartea și evenimentul acesta a fost de o mare însemnătate pentru restul zeilor. El le dovedea că oricine dintre dâșii și în orice clipă putea îndura aceeași soartă. De aceea s-au bucurat când Isis reuși să-l aducă la viață. Osiris, însă, nu se mai ridică de pe pământ, ci rămase pentru totdeauna Stăpânul Infernului. Mai târziu, fiul său *Horus* (ajutat de zeii *Thot* și *Anubis*) urmărește și părăsește pe Set-Tiphon, fără să-l ucidă însă, deoarece Geniul răului era și el trebuincios în Armonia Universală.

Cam acesta e mitul osirian. El a dat naștere unui cult al cărui preoți mimau, la anumite sărbători, moartea și învierea lui Osiris. Se aducea un coșciug și, prin gesturi, se arătau uciderea și îmbucătățirea zeului, apoi urmau plângerile lui Isis și Nephtis și pasele magnetice săvârșite de cele două surori înainte de înviere. Dar Osiris nu renaște încă: sufletul lui era în lună unde Set, sub forma unui mistreț, îl va înghiți și de unde va fi eliberat de Horus-răzbunătorul.

O dată cu săvârșirea acestui cult - în ale cărui mistere savanții orientaliști nu au putut încă pătrunde - se sacrificau animale impure, adică prietene lui Set: porcul, taurul, măgarul, care, prin această operație, se purificau. Aceasta pentru ca viața jertfelor să înlesnească învierea lui Osiris. Mai înainte, pentru a se simboliza actul acesta divin, se semănau lângă coșciug boabe de grâu care, prin încolțirea lor, dovedeau întregii lumi că Osiris s-a izbăvit din morți.

Mitul acesta egiptean, care intrupează lupta dintre Bine și Rău e, în același timp, și un simbol cu înțeles adânc. Cu toate că nu putem intra aici în amănunte (vezi pentru aceasta minunata carte a lui A. Moret, *Rois et dieux d'Egypte*), trebuie să spunem că mulți scriitori, printre care și Plutarh, au socotit că Isis simbolizează Pământul, Osiris, Nilul și Tiphon, Marea. Ipoteza aceasta pare verosimilă pentru că se găsesc fapte care o confirmă: așa, egiptenii se închinau Nilului ca unui zeu și socoteau Marea - și în general orice lucru sărat - ca o primejdie.

Dar mitul osirian mai are și o altă explicație: astronomică. Osiris ar simboliza luna - principiul umidității - iar Set-Tiphon, Soarele, uscăciunea de care se temeau atâtea egiptenii. Osiris a trăit - sau, după unii, a domnit - 28 de ani; luna își desăvârșește în tot atâtea zile evoluția. Dintre aceste 28 de zile, în cele 14 din urmă, luna dispare: numărul acesta e identic cu cel al bucăților în care a fost ciopârțit trupul lui Osiris.

Și această ipoteză e incompletă, pentru că ea nu explică de ce, prin moartea sa, Osiris și-a iertat ucigașii (animalele impure care se purificau prin sacrificiul

lor, o dată cu moartea lui Osiris, mimată de preoți). Aceasta a îndrituit pe unii egiptologi moderni, dintre care și Moret, să creadă că mitul osirian simbolizează semănatul și răsăritul grânelor. Când boabele sunt îngropate în țărini, ele își pierd viața din pricina pământului care le înăbușă, însă peste puțin renasc la o nouă viață. Această moarte care aduce viața, acest rău necesar - pământul-ar explica după unii egiptologi de ce își iartă Osiris ucigașii. Întru statornicirea acestei ipoteze vine și faptul că egiptenii, când arau și semănav țarinile, spuneau că îngroapă pe Osiris.

Adevărul e însă că mitul osirian - care se mai găsește sub altă formă la chaldeenii, la fenicieni și la greci - trebuie interpretat prin toate aceste trei ipoteze, poate chiar și prin mai multe pentru că el coprinde o lege universală care se aplică cu aceeași exactitate Cosmosului, ca și Pământului.

Nu rămâne îndoială că preoții egipteni, inițiați în sanctuarii, cunoșteau și alte alegorii osiriene și că puteau deosebi adevăratul înțeles al mitului. Nouă însă nu ne-a rămas nimic despre aceasta.

De aceea trebuie să ne mulțumim cu interpretările scriitorilor greci și ale orientaliștilor moderni.

Misterele și inițierea orientală

Taina

Pe coastele Mediteranei, în Egipt, Fenicia și Siria, în interiorul Asiei Mici, în arhipelagul egeean, în Grecia - se săvârșeau acum mai multe mii de ani o serie de rituri cu totul deosebite de riturile religiilor oficiale și pe care scriitorii antici le numeau *mistere*. *Mistere*, pentru că coprindeau ceremonii *esoterice*, îndeplinite în taină, într-un cerc restrâns de inițiați; pentru că nu puteau fi cunoscute decât prin înfăptuirea unor operațiuni ferite cu luare aminte de privirile mulțimii.

Și e de mirare grija cu care a fost respectată taina. Dintre atâția scriitori antici, - de la Herodot și până la cei din urmă neoplatonici - nici unul nu și-a îngăduit o revelație completă. Se mulțumesc, în cel mai bun caz, să indice pe ici pe colo anume trăsături caracteristice ceremoniilor secrete și să sugereze comparații cu religia greacă. Numai scriitorii creștini, în lupta dusă împotriva păgânismului și a ereziilor, dezvăluie aspecte din misterele orientale sau elenice, pentru a le vădi părțile nevoiașе, ridicule, indecente, - și a le spulbera. Dar acești scriitori creștini n-au putut cunoaște adevărata esență a religiilor misterice.

În primele veacuri după Christ, ele își pierduseră puritatea lor originală; primiseră influențe streine, degeneraseră în rituri de o obscenitate conștientă și voită; se pregăteau să-și piardă specificul în imensa maree a sincretismului religios contemporan, din care avea să se ridice - original și organizat - Creștinismul. Din această pricină, revelațiile apologetilor creștini - deși prețioase - nu pot lămuri în totul misterele. Înțelegem mistere esoterice, riturile ce trebuiau fi săvârșite *individual* de neofit, pentru a putea căpăta completa inițiere. Pentru că aceleași mistere coprindeau sărbătorile publice, - chiar oficiale - cum era la Eleusis - sărbători la care lua parte o mulțime imensă și care se îndeplineau anual, de-a lungul unei serii lungi de zile.

Vălul pe care antichitatea îl întinsese deasupra religiilor sale cele mai intime a fost cu pricepere ridicat de erudiții cercetători contemporani ai istoriei religiilor. Sau, cel puțin, acești cercetători pretind a fi lămurit ascunzișurile tuturor religiilor misterice, cu ajutorul unei binecuvântate metode de investigație: cea a *comparației*. Când istoria religiilor s-a constituit ca o știință de sine stătătoare, când faptele adunate ajunseseră destul de numeroase pentru a se impune o clasificare și o explicație corectă, s-a observat că misterele antice nu numai că se aseamănă între ele, dar pot fi alăturate și cu o sumă de ceremonii săvârșite în zilele noastre de către felurite triburi și noroade primitive. Comparația între riturile antice și cele moderne a fost fecundă în rezultate. S-au aprins cele dintâi lumini în haosul de obiceiuri, tradiții, rituri și legende rămase de pe urma mentalităților primitive. S-au găsit cauzele multor concepții religioase și s-au explicat multe contradicții.

Întemeiați pe câteva din concluziile științei moderne, vom încerca o lămurire a misterelor și vom urmări o parte din evoluția lor spirituală, de la origini și până în zorii Creștinismului. Încercarea aceasta, fără îndoială, departe de a fi completă, nu va cuprinde decât trăsăturile cele mai de seamă. Explicațiile nu se vor bucura totdeauna de precizia cu care ne-au obicinuit celelalte științe. Multe din ele sunt încă nesigure, insuficient documentate, provizorii. Dacă putem afirma că cunoaștem originea misterelor și dezvoltarea lor simetrică, avem noțiuni necomplete în ceea ce privește resfrângerea lor asupra sufletului inițiaților și nu știm nimic din dogmele lor ascunse.

Ritul magic și mitul

Cunoașterea mitologiilor orientale, mai mult ca a oricărei alte mitologii, nu e lesnicioasă. Înțelegem cunoașterea științifică, cauzală, explicativă, iar nu frunzărirea legendelor povestite literar și simplificat în manualele didactice. Ca să explicăm *miturile*, trebuie să cunoaștem *riturile* ce se săvârșeau în legătură cu ele. Cei vechi afirmă că acestea din urmă au fost *produse* de felurile mituri și legende, că un rit se săvârșea în *amintirea* unui mit, că îi era deci *posterior*. De fapt, însă, lucrurile s-au petrecut tocmai dimpotrivă. În zorii civilizației, oamenii s-au văzut înconjurați de o sumedenie de ceremonii și operații magice, de rituri ciudate, a căror rațiune nu o mai pricepeau. Erau rămășițele mentalităților primitive, absurde și contradictorii; erau însă atât de indisolubil legate de viața tribului sau a națiunii, încât nu puteau fi părăsite. Și atunci s-au căutat *cauze* care să nu contrazică rezultatele obținute de evoluția spirituală. S-au creat *miturile*.

O pildă, aleasă la întâmplare, va ajuta priceperea acestui act. În faza *animistă*, când se socoteau, adică, toate lucrurile însuflețite și stăpânite de un duh - se adorau, printre altele multe, izvoarele, pădurile și locurile înalte. Mentalitatea omenească evoluând, s-au părăsit pe nesimțite aceste concepții, s-au uitat. Noile generații adorau izvoarele și locurile înalte pentru că așa apucaseră de la părinți. Nevoia, tot mai tulburătoare, de cauzalitate i-a silit atunci să inventeze. Și astfel s-au creat legende care povesteau cum și-a găsit moartea un anumit erou, străbun al tribului, lângă un izvor sau cum zeul a poruncit preoților ca sacrificiile să se săvârșească numai pe înălțimi, iar templele să nu se ridice decât în vecinătatea arborilor. Riturile îndeplinite în jurul izvoarelor, arborilor, locurilor înalte își aveau acum explicația.

Miturile acestea, care luau naștere din rituri, erau apoi modificate de alte generații, adoptate programului intelectual, complicate, asimilate cu alte mituri de origine mai recentă. Astfel, în timpurile istorice, era peste putință să se descopere vechea lor origine, mai ales că înseși riturile începeau a fi transformate pentru a corespunde noilor forme luate de mituri....

Înterupem aici considerațiile generale, ca să povestim legenda celor trei zei orientali, în jurul cărora s-au alcătuit cele mai vechi mistere.

Tammuz-Osiris-Attys

Trei zei tineri, din trei țări orientale. *Tammuz*, de origină babiloniană (numele babilonian, *Dumuzi*) era adorat în Siria și Fenicia. Corăbierii fenicieni l-au adus apoi în Cipru, iar Grecii l-au numit Adonis și l-au asimilat unui zeu de-al lor, indigen, cu care avea trăsături comune.

Osiris, al cărui nume e cunoscut tuturor, avu cei mai mulți și hotărâți credincioși dintre toți zeii de pe Valea Nilului. În ceea ce privește cultul lui *Attys*, el se săvârșea în părțile Anatoliei și Frigiei, pe lângă Pontul Euxin. Frigienii, de neam tracic, năvălind pe la 1000 î. Chr. în Asia Mică, găsiră aci cultul lui *Attys*, pe care și-l asimilă, datorită asemănărilor cu zeul lor național, Dionysos.

Miturile create în jurul acestor trei zei au multe trăsături comune, după cum au și cu mitul zeului tracic, Dionysos-Zagreus - asupra căruia ne vom opri în articolul viitor. Toți trei sunt tineri, frumoși, binefăcători ai omenirii și-și petrec viața în tovărășia unei zeițe ce simbolizează fecunditatea. Tammuz-Adonis e iubitul zeiței *Iștar* sau Astarteea, numele babilonian și fenician al *Afroдитеi*. Osiris e fratele și soțul zeiței *Isis*, iar Attys, iubitul Kybele, care, câteodată, e privită drept mamă.

Și toți sunt răpuși de o moarte cruntă, sunt plânși de zeițe și apoi înviază... Legende de morții au prea multe variante ca să le putem povesti în întregime. Ne vom mulțumi să le rezumăm numai, oprindu-ne mai mult asupra lui Osiris, care avea un mit mult mai bine fixat.

Tammuz, după legenda babiloniană, era amantul zeiței *Iștar*, zeița fecundității. Plictisită de dragostea frumosului adolescent, *Iștar* îl prefăce într-un mistreț și, sub această formă, Tammuz își găsește moartea. Legenda feniciană și greacă povesteau, dimpotrivă, că Tammuz-Adonis fusese ucis de un mistreț, pe când se afla la vânătoare. Toate versiunile afirmă însă că, numaidecât după moartea zeului, dragostea încetă de a se mai săvârși printre oameni și animale, iar vegetația pieri cu totul. *Iștar* se coborî atunci în *Arahî*, infernul babilonian și, cu intervenția marilor zei, răpi lui *Ereškigal*, Stăpâna Tartarului, pe frumosul adolescent⁸⁵.

O dată cu revenirea lui Tammuz la lumina zilei, reapăru și vegetația, iar animalele și oamenii cunoscură din nou rodnicia. Versiunea babiloniană suferă de numeroase lacune, însă compararea ei cu cea feniciană și greacă ne îndreptățește să credem că sfatul zeilor sfârși prin a hotărî ca Tammuz să rămână o parte din an pe pământ cu *Iștar*, iar cealaltă parte în Tartar, lângă *Ereškigal*. Iar atunci când Tammuz părăsea lumina, vegetația dispărea împreună cu el.

După o legendă raportată de geograful grec Pausanias, Attys fu ucis, de asemenea, de un mistreț. Legenda aceasta îl leagă de cea al lui Adonis-Tammuz. Lucian și Arnobius povestesc, însă, că Attys muri sub un pin pentru că, cuprins de exaltare religioasă, se emasculasese. Mitul corespunde unui sângeros rit, asupra căruia vom reveni mai jos.

Legenda cea mai unitară, am mai spus-o, e cea a lui Osiris și a soției sale, *Isis*. Osiris -fiul cerului, *Nuit* și al Pământului, *Gabû*, - a fost acela care a civilizat Egiptul, învățând pe oameni să semene și să strângă recolta, să cultive vița de vie și să facă berea. După ce se întoarse dintr-o lungă călătorie de civilizare în jurul pământului, *Gabû* fu atras în cursă de fratele său, vicleanul *Set-Tiphon* și închis într-o ladă. *Isis*, aflând că lada cu trupul soțului plutește pe Nil, își tăie o şuviță din păr în semn de doliu și porni s-o caute. O găsi tocmai în orașul fenician Byblos și o aduse, de-a lungul țărmului, în Egipt. *Set-Tiphon*, vânând într-o noapte cu lună, descoperi lada și, după ce tăie trupul fratelui său în patrusprezece bucăți, le zvârli în Nil. Nefericita *Isis* se urcă într-o luntre de papirus și izbuti să adune treisprezece din divinele bucăți, pe care le îngropă în treisprezece locuri, ridicând totuși paisprezece sanctuarii în cinstea lui Osiris.

Set-Typhon își găsi pedeapsa, fiind ucis de *Horus*, copilul născut de *Isis* după ce a zburat sub forma unui vultur deasupra trupului neînsufletit al lui Osiris. După o altă legendă, *Isis* adună bucățile soțului și, cu ajutorul surorii *Nephtys* și al fratelui său *Anubis*, zeul cu chip de șacal, izbuti prin practici magice să învie pe Osiris, care rămase de atunci zeul Infernului.

Caracterul agrarian al divinităților misterice

Legendele acestea sunt recente. După cum am scris și mai sus, ele nu sunt decât explicația tardivă și mult evoluată a unor străvechi rituri. Iar riturile pe care încearcă a le explica miturile celor trei zei sunt rituri magice pentru reîntoarcerea vegetației. Tammuz, Osiris, Adonis, Attys au fost, la origine, zei ai vegetației. Numai așa se explică moartea, îngroparea și învierea lor anuală. E vegetația care moare și înviază. Așa se explică de ce, atunci când Tammuz se coboară în Infern, vegetația dispare. Tammuz nu a fost altceva decât grâul ascuns în pământ o parte din an și care răsare în primăvară.

Riturile ce au creat legendele acestor zei erau produse ale concepțiilor primitive. Primitivii nu erau siguri dacă primăvara va urma iernii, dacă sămânța va da neapărat recolta și căutau să ajute venirea primăverii, a vegetației, prin ceremonii magice. Sărbătorile lui Tammuz, Osiris, Adonis, Attys trădează caracterul lor agrarian. Ele se petreceau o dată pe an, între două anotimpuri. Erau întovărășite de plânsete, chinuri, vărsări de sânge și chiar sacrificii omenești. În Fenicia, femeile zvârleau statuete de ale zeului în mare, împreună cu vase în care grâul incolțit în pripă, se ofilise. Mormântul imaginar al lui Tammuz era alcătuit numai din flori și fructe. După un anume număr de zile petrecute în plâns, zeul învia, pricinuind o nemărginită bucurie ce se manifesta prin cântece și orgii.

Asemenea sărbători ale morții și învierii zeului atingeau paroxismul în Frigia. Cultul cel mai frenetic din întreaga Antichitate acolo se petrecea, în jurul Kibelei și al lui Attys. Furia orgiastică trecea peste orice limită. Foarte mulți tineri cădeau pradă unei exaltări fără margini, se emasculau și porneau în goană prin oraș, zvârlind sângeratele rămășițe de zidurile caselor. Proprietarii acestora erau cu adevărat fericiți de cinstea făcută și procurau celui cuprins de nebunia sfântă haina de preot al Kibelei. Când trecea entuziasmul, nefericitul căpăta conștiința de sine și petrecea apoi zile întregi căindu-se.

Frigienii erau bucuroși de toate sacrificiile sângeroase pe care le pricinuia furia Kibelei. Ei credeau că jertfa virilității dă puteri nouă zeului, dă puteri primăverii, *promovează* vegetația. Aici stă taina tuturor sacrificiilor sângeroase ce se întâlnesc în atâtea culturi agrariene și misterice: concepția că sacrificiile făcute deșteaptă din amorfirea iernii zeul vegetației, îl silește să activeze roada câmpului.

Se găsesc multe asemenea culturi pe fața pământului. Ele n-au ajuns însă decât în faza *magică* și numai unele în faza *mitică*. Au, cu alte cuvinte, rituri de dezvoltare a vegetației - cum au, astăzi, foarte multe popoare sălbatice și civilizate - și *mituri* care personifică alegoric moartea și învierea vegetației. La această a doua fază s-au oprit și misterele semite ale lui Tammuz. E știut astăzi că semiții n-au avut mistere propriu-zise. N-au evoluat, adică, în a treia fază, faza de inițiere, de contopire cu zeul, de mântuire personală, cum s-a petrecut în Egipt, în Frigia și în Grecia.

Ce erau misterele ?

Ceremoniile pentru dezvoltarea vegetației se săvârșeau în folosul colectivității. Toate aceste rituri, din care au derivat misterele, nu urmăreau

decât interesul general, al tribului sau al clanului. Când s-a ajuns, însă, de la clan la statul național și, mai târziu, la statul universal, interesul colectivității nu mai interesa în același grad pe credincioși. Se deșteaptă și se desăvârșește interesul *individual*, întemeiat pe conștiința personalității.

E foarte interesant de a urmări evoluția religioasă de-a lungul acestor câteva trepte. Zeii vegetației, care mor și înviază, sunt priviți cu mai multă atenție. În sufletul credinciosului se încheagă o concepție de o copleșitoare însemnătate, pentru că dintr-însa va germina Creștinismul: concepția *mântuirii personale* prin zeu. Dacă zeul moare și înviază, și omul va putea să învie, *o dată cu zeul*, după moarte. Pentru aceasta e însă nevoie de o ceremonie mai intimă decât cea a religiei oficiale, a marilor zei. O ceremonie care să *unească* pe credincios cu zeul, să-l *contopească*, să-l *identifice* cu el. Și atunci s-a ajuns - pe nesimțite și în decursul multor veacuri - la mistere, la *inițierea* în mistere, inițiere ce nu cuprindea altceva decât riturile prin care omul putea deveni zeul vegetației. Iar aceste rituri nu sunt greu de ghicit: ele cuprindeau însăși viața, moartea cruntă și învierea zeului. Neofitul trecea prin aceleași faze prin care trecuse și zeul, suferea - alegoric - aceeași moarte și apoi renăștea împreună cu el. Dar își pierde personalitatea. Era un Osiris, un Attys, un Dionysos.

În ceea ce privește misterele lui Tammuz, ele nu și-au însușit forme de inițiere personală, esoterică. Au rămas în aceeași formă magică pentru promovarea vegetației - prin sărbători publice - și la miturile promovate de ea.

Concluzii

Acesta e tâlcul pe care știința modernă îl dă misterelor (Pentru bibliografie se va vedea articolul următor, asupra lui Dionysos-Zagreus). El ne lămurește - mai mult sau mai puțin precis - schema lor evolutivă.

Spectacolul vegetației care dispare și reapare anual a condus mai întâi la rituri magice care să o asigure și să o dezvolte, iar mai târziu la legenda unor zei tineri care mor și învie. În timpuri mai recente, s-a căutat în aceste rituri un interes personal, de mântuire prin contopirea cu zeul și s-au modificat, sistematizat, purificat aceste rituri, ca să corespundă noii concepții. S-a desăvârșit doctrina esoterică și s-a desăvârșit, în același timp, *experiența religioasă* suferită de inițiat.

În ceea ce privește această experiență, știința nu ne poate da lămuriri precise. Nu se știe *cum* se îndeplinea contopirea cu zeul: prin halucinație, prin experiență subiectivă sau prin anumite practici oculte. Unul dintre cei mai iluștri cercetători ai misterelor, profesorul italian Macchiolo, crede a fi găsit cheia inițierii orfice, care nu putea fi prea deosebită de celelalte inițieri. Dar asupra acestor cercetări, cum vom vedea în articolele viitoare, savanții nu sunt încă de acord.

Ceea ce nu trebuie să uităm e, însă, faptul că inițierile acestea, departe de a fi numai o serie de rituri obscene - cum tind a le socoti unii erudiți - posedau doctrine secrete și căutau a dezvolta în sufletul inițiatului extazul, pentru a se ridica în lumile de dincolo de simțuri. Drept mărturie stă întreaga literatură antică greco-orientală, până la Creștinism.

I

Veacurile VII și VI î. de Christ. - în care toate civilizațiile îndurară reforme și reînnoiri religioase - cristalizară în Grecia cel mai pur, mai sublimat și mai desăvârșit misticism din câte a avut antichitatea: *orfismul*. Experiența interioară și doctrinele orfice nu le vom cerceta în aceste note. Vom reține, însă, faptul că zeul orficilor, în jurul căruia s-au organizat dogmele și, prin urmare, se îndeplinea mântuirea inițiaților, era Dionysos-Zagreus. Același Dionysos, din riturile căruia au izvorât și s-au dezvoltat tragedia și comedia greacă; același care, împreună cu Demeter, întemeie misterele de la Eleusis și care era slăvit la Delphi⁸⁶ ...

Se pare că Dionysos a fecundat, original și trainic, întreaga civilizație elenă. S-a furișat în toate ungherele vieții sufletești, a imprimat peste tot un dinamism creator, a lărgit orizonturile, a răscolit adâncurile sufletului colectiv și a dat la iveală forme și energii necunoscute. Cultul lui era alcătuit din rituri care entuziasmau până la furie orgiastică sau exaltau până la extaz. Taina izbânzii lui Dionysos trebuie căutată în puterea pe care o avea de a răscoli instinctele, vraja cu care atâta frenezia, răspândind neastâmpărul și tulburând calmul conștiinței de toate zilele. Cei care săvârșeau misterele dionisiace treceau prin stări sufletești atât de neașteptate, atât de noi pentru mintea ce începea a îndrăgi logica și moderația, încât nu le mai puteau părăsi. La răstimpuri, simțeau poruncitor nevoia de a se lăsa târați de furia orgiastică, de crunta beție mistică, trudindu-se să atingă sublimul extaz în care își pierdeau personalitatea și se desfătau - fericiți și inconștienți - în ființa lui Dionysos.

Fără îndoială că nu toți părtașii la orgiile sfinte îndurau aceleași emoții, treceau prin aceleași stări sufletești. Unii erau stăpâniți de cea mai sălbatică bestialitate, manifestată sângeros și sadic, - în timp ce alții se purificau în orgii, cum se purifică astăzi rarii credincioși în catedrale. Grecia era alcătuită din ținuturi mult deosebite unul de altul și locuitorii fiecăruia din ele îndurau într-un fel deosebit experiența dionisiacă. Peste tot, însă, Dionysos a fost izvorul de vitalitate și virilitate, sămânța prețioasă care a rodit cu belșug în sufletele credincioșilor, forța ce s-a manifestat creator în domenii, în țări și în veacuri deosebite.

II

Grecii mărturiseau că Dionysos - cu numele de zeu oficial Bacchus⁸⁷ - venise din ținuturile stâncoase și bătute de vânt de la Nord, din Thracia. Caracterul sălbatic al riturilor sale și existența unui zeu asemănător, *Sabazios*⁸⁸, la thraci, ne îndreptătesc să socotim exactă părerea aceasta. Putem afirma, fără teama unui neadevăr, că Dionysos a fost adus din Thracia. Dar iarăși, el nu s-ar fi bucurat de atâta izbândă dacă nu întâlnea în țările elene zei locali cu care să

aibă multe și esențiale asemănări. De existența acestor zei străvechi, cu caracter dionisiac, nu ne putem îndoii. Dionysos poseda trăsături care alcătuiau conturul multor zei din felurite și depărtate ținuturi: trăsăturile de zeu al *vegetației*. Ca și Osiris, Attys, Tammuz, Adonis, ca și atâția alți zei ai triburilor primitive din zilele noastre, Dionysos era un zeu al verdetei, cultul lui era un cult agrarian, iar riturile ținteau să promoveze *primăvara*.

Ca să trezească pe zeu - personificarea vegetației - din amorfismul în care îl lăsase iarna, thracii îi sacrificau țapi. Sângele jertfelor, stropind țarinile și crângurile, dădea puteri nouă, răscolea viața în vinele zeului. De aici legătura între țapi și ceremoniile dionisiace, care au dus la originea tragediei. Concepția despre sacrificiu se modifică, însă, și thracii începură a crede că țapul nu mai e o victimă jertfită zeului, - ci însuși zeul. Sacrificiul fu explicat atunci printr-un mit care povestea moartea prin sfâșiere a lui Dionysos-Zagreus. Înjunghierea țapului se interpreta astfel prin amintire, prin *comemorarea* morții crunte a zeului. Și nu numai că se răspândea sângele și carnea țapului prin țarini, pentru o bună recoltă, - dar se înfruptau și oamenii dintr-însul, fiind convinși că se împărtășeau cu trupul zeului și că își asimilează puterile lui.

Cele scrise mai sus sunt o reconstituire schematică - și deci ideală - a începuturilor orgiilor dionisiace. Ceea ce nu trebuie să uităm, însă, din această reconstituire e concepția asimilării puterilor divine prin înghițirea cărnii țapului ce personifică zeul. Pentru că, de la sacrificiul colectiv al unui țap enorm - sacrificiu ce avea în vedere interesul hoardei, nu cel individual - se ajunsese la sacrificii personale de iezi, săvârșite în taină, într-un mediu mai prielnic exaltărilor religioase.

Sub forma hibridă de sacrificiu colectiv și individual, prin care se împăca interesul general cu cel personal, - cultul lui Dionysos pătrunse în Grecia și se contopi cu alte culturi locale. O dată cu această coborâre spre Sud, riturile orgiastice - săvârșite în Thracia și în Grecia, mai cu deosebire de femei - se potoliră, se umanizară. În munții Thraciei, la căderea nopții, hoarde de femei porneau spre înălțimi, cu câte un ied în brațe. Dionysos fiind zeul naturii, al codrilor înzăpeziți, al prăpăstiilor ametoare, al izvoarelor ce se reped năpraznice printre stânci - femeile trace socoteau că îi vor fi pe plac săvârșind rituri tot atât de crunte și tot atât de sălbătice. De aceea, începeau goana înfricoșată către culmi, cu iedul cald la sân, în răcnete și chiote prelungi, în jocuri de facile, despletindu-se, rupându-și vestmintele, zgârâindu-se, căutând durerea trupei și bucurându-se de țâșnirea fierbinte a sângelui.

Încetul cu încetul, alergarea aceasta de fantasme începea a-și arăta efectul. Femeile erau coprinse de furie orgiastică, exaltarea simțurilor pricinuia halucinații, își pierdeau cunoștința, și atunci - convinse că strâng în brațe însuși trupul lui Dionysos, cel îmbucătățit odinioară de Titani - sfâșiau iedul de viu și rupeau cu dinții dintr-însul.

Acesta era extazul femeilor thrace, aceasta era contopirea lor cu zeul, prin care își asimilau cât mai multe din însușirile lui.

III

Statornicit în Grecia, cultul lui Dionysos nu și-a păstrat decât puțin timp sălbăticia Nordului. Legende din acele timpuri ne-au rămas, însă, destule: Miniadele și Pretidele, care sunt prefăcute în bacante de Dionysos, pentru că n-au voit să ia parte la misterele sale; Penteu și Orfeu, uciși de bacante, etc.

În Grecia, orgia dionisiacă părăsindu-și caracterul bestial (cum era în Thracia) și sexual (Frigia) - ajunge a dezlănțui în credincioși numai *entuziasmul*, inspirația sfântă. Prin rit se urmărește aceeași unire cu zeul - temelia tuturor religiilor misterice și a misticii creștine - dar nu unirea grosolană, prin carne, ci cea sublimată, prin duh. Se fac primii pași de organizare a acestor experiențe religioase - de o însemnătate pe care noi, modernii, nu o putem pricepe în totalitatea sa - și se netezește calea reformei din veacul VII, a orfismului. Dacă nu s-a ajuns mai de timpuriu la această purificare a cultului orgiastic, pricina trebuie căutată, poate, în sărbătorile viței de vie - pe care și le asimilase, din vechi timpuri, Dionysos.

După multe tradiții grecești, *Bacchus* - adică Dionysos - venise din India și învățase pe oameni să cultive vița de vie. Ipoteza originii indiene pare a fi temeinică, mai cu seamă că brahmanii se folosesc de foarte multă vreme de o licoare fermecată, *soma*⁸⁹, personificată de un zeu mult asemănător lui Dionysos.

Îmbinarea sacrificiului iedului sau țapului cu sărbătoarea vinului a îmbogățit în nuanțe orgia și i-a oferit posibilități creatoare în sufletele credincioșilor. Vinul a contribuit, lângă entuziasmul sacrificiului, la închegarea optimismului grec, la agilitatea cerebrală, încrederea, forța și originalitatea date oricărei preocupări. Cele două caractere esențiale - de origine agricolă și viticolă - din personalitatea zeului au rodit începuturile adevăratei civilizații grecești și, deci, europene.

Însă prezența vinului a făcut imposibilă purificarea prin ascetism, înfrânarea poftelor trupești, puterea de concentrare interioară și zbuciumul dureros al moralității. Toate aceste însușiri - pe care dinamismul dionisiac nu le putea dezvolta - vor fi adunate, concentrate și sublimite în orfism.

Notiță bibliografică

Ca să nu îngreuez textul acestor articole, voi însemna la răstimpuri bibliografia necesară. Pentru amănunte se poate folosi bibliografia citată în volume speciale. În limba română nu avem până acum o monografie care să studieze misterele și influența lor asupra filosofiei presocratice și originilor creștinismului. Autorul acestor note nădăjduiește că va putea publica, și nu peste mult timp, o lucrare amănunțită asupra acestor probleme.

I Misteri (Bologna, 1924) de prof. R. Pettazzoni, e cel mai recent și mai complet tratat. De același, pentru Dionysos și orfism, *La religioni nella Grecia antica* (Bologna, 1921). Mai nemerită pentru inițierea în aceste studii este lucrarea lui N. Turchi: *La religioni misteriosofiche del mondo antico* (Roma, 1925). Ediția prescurtată a colosalei *Ramure de aur* (Paris, 1924) de Frazer e necesară cunoașterii caracterului agrarian al misterelor. Tot la Frazer, volumele separate din ediția completă a *Ramurei de aur*, *Adonis*, *Attys*, *Osiris* (2 vol.) și

The dying god (London, 1914).

Asupra inițierii în triburile sălbatice: H. Webster, *Société secrète primitive* (Bologna, 1923, trad.ital.). Pentru riturile asiriene, A. Moret: *Mystères égyptiens* (1914). Pentru Dionysos și orfism, Rohde, *Psyché* (1894); V. Macchioro: *Zagreus* (1920, Bari); Carolina Lanzani, *Religione dionisiaca* (Torino, 1925), etc.

Din numeroasele lucrări ale lui Cumont: *Lea religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1909) și sinteza: *Les mystères de Mithra* (Bruxelles, 1913). De asemenea, lucrări capitale: H. Graillet, *Le culte de Cybèle* (Paris, 1912) și Baudissin, *Adonis und Esmun* (Leipzig, 1911).

Trebuie completate manualele generale de istoria religiilor: Tiele, Chantepie, de la Saussaye, Moore, Huby, etc.

Orfeu și inițierea orfică

Misterele nu erau reprezentații scenografice

Să fixăm, pentru orientare, cele câteva puncte statornicite până acum în ceea ce privește esența orfismului.

1. ca orișice mister, orfismul urmărea mântuirea inițiatului prin contopirea, prin identificarea cu zeul;

2. această contopire se desăvârșea printr-un rit ce simboliza moartea și învierea lui Dionysos;

3. ritul, departe de a fi o reprezentare scenică la care neofitul să asiste ca spectator, era săvârșit chiar asupra acestuia;

4. rezultatul era dezvoltarea unor stări sufletești care influențau atât de puternic asupra inițiatului, încât acesta rămânea toată viața legat de secta respectivă.

Câteva lămuriri.

Asupra celor dintâi puncte nu se pot face obiecții. Se ridică, însă, îndoieli în ceea ce privește caracterul *subiectiv* al misterului orfic, și deci, al celui de la Eleusis. Majoritatea savanților au acceptat ipoteza că misterele antice, ca și misterele creștine medievale, erau alcătuite dintr-o dramă sacră cu caracter scenografic, în care se reprezentau viața și moartea zeului. Aduceau întru susținerea acestei ipoteze câteva scene antice care, însă, cercetate fără pătimire, s-au dovedit lipsite de înțelesul pe care li-l dădeau acești savanți (în frunte cu Lobeck; vezi Macchioro: *L'essenza del mistero*, în volumul *Orfismo e Paolinismo*). Foncart, eruditul istoric al misterelor de la Eleusis, s-a trudit a dovedi că în sanctuar se reprezenta, cu mijloace tehnice neobicinuite, drama lui Demeter, Dionysos și Persephona, - neluând, însă în seamă că numeroasele colonade împiedicau orișice desfășurare scenică. Și apoi, dacă la Eleusis s-ar fi putut reprezenta drama sacră prin mijloacele tehnice de care povestește Foncart - cum se putea îndeplini aceasta în celelalte sanctuarii mai sărace, în toate celelalte sanctuarii din lumea veche, multe adăpostite într-o peșteră?

Părerea noastră este că reprezentații dramatice se puteau săvârși atât la Eleusis, cât și în alte sanctuarii mai de seamă, dar nu credem că prin aceste reprezentații se îndeplinesc inițierile. Reprezentațiile aveau mai de grabă un caracter *exoteric* și se săvârșeau pentru cei neinițiați.

Mărturiile inițiaților

Dar un alt argument se împotrivește mai cu putere concepției obiective a misterelor. Atâția scriitori antici care au fost inițiați vorbesc cu mult respect și cu multă teamă de mistere. Printre ei se aflau filosofi, oameni de stat, literați iluștri. Cum putem oare admite că toți aceștia au rămas atât de profund impresionați numai asistând la desfășurarea scenică a unui mit pe care, de altfel, îl cunoșteau și înainte? Și dacă la Eleusis această desfășurare ar fi fost - lucru, de altfel, imposibil - grandioasă și ar fi putut impresiona sufletele neofiților, cum s-ar explica succesul celorlalte sanctuarii, sărace și umile?

S-a făcut până acum o mare greșală când s-a încercat să se explice misterele: nu s-a ținut seama de atâția inițiați, de-a lungul atâtor veacuri, care au rămas până la moarte devotați sectei. Fără îndoială că altceva, mai deosebit de religia oficială și de spectacolele teatrale, aflau neofiții în mistere. Experiența

îndurată de ei în inițiere era de o esență mult deosebită de celelalte experiențe zilnice sufletești. Extazul care îi cuprindea - prin posturi, dansuri, cântece și, fără îndoială, alte practici oculte despre care nu știm nimic - făcea să le răsară în suflet simțăminte noi și, poate, stări de cunoștință, noi simțuri, de care ne vorbesc ocultiștii contemporani.

Cele scrise mai sus nu sunt sprijinite de fapte. În adevăr, Macchioro a dovedit științificește - atât în *Zagreus*, cât și în *Orfismo e Paolinismo* - că neofitul suferea el însuși patimile și învierea lui Dionysos și că era adus, prin aceasta, într-o stare hipnotică asemenea extazului. Acestea sunt faptele. Și fapte sunt, de asemenea, mărturiile celor inițiați, atâtea personalități care vorbesc cu admirație de mistere. Legătura pe care o facem noi, e, deci, pe deplin justificată. Noi afirmăm că experiența suferită dezvoltă în sufletele inițiaților *posibilități de cunoaștere* nemaiîntâlnite până atunci. Știm că neofiții trebuiau să treacă printr-o perioadă de pregătire: viață ascetică, rugăciuni, cunoașterea dogmelor, etc. Cu siguranță că în acest interval ei încercau și alte practici oculte, care să le pregătească revelațiile inițierii. În orice caz, trebuie să admitem că ceremonia inițierii aducea ceva nou și prețios pentru neofit. Aducea o stare sufletească mistică, prin care neofitul se simțea înălțat, sublimat. Nevoia de a explica mărturiile excelente ale atâtor scriitori antici ne silește să explicăm această ipoteză.

"The Ghost - Dance Religion"

Esența orfismului - ca și a tuturor misterelor, de altfel - era deci extazul. Prin extaz se dezvoltău - în cei mai desăvârșiți - posibilități noi de cunoaștere; prin extaz sufletul părăsea (după credința lor) trupul și colinda prin Infern, convorbind cu morții. Faptul este mărturisit și de scriitorii vechi, dar este mai cu seamă dovedit prin comparația cu o religie a indienilor americani moderni, cu așa-numita *the ghost-dance*.

Alăturarea dintre cele două religii - atât de deosebite ca aspect și totuși identice în origine - a făcut-o profesorul Macchioro în noua ediție, grandioasă, a lui *Zagreus*. Cum această ediție nu a început încă a se tipări, profesorul italian a avut deosebita bunăvoință de a ne trimite manuscrisul cap. respectiv (cap. I, partea III), pentru a-l folosi în articolele de față.

Religia *ghost-dance* a luat ființă pe la sfârșitul secolului XVIII în America și s-a întins repede printre triburile indiene. În originea și ființa ei, *The ghost-dance religion* are multe asemănări cu orfismul. Nu trebuie să ne lăsăm înșelați de aspectul barbar al acestei secte indiene și să nu admitem nici o alăturare între aceasta și puritatea desăvârșită a orfismului. La origine, mentalitatea primitivă din care a izvorât orfismul, cea a triburilor preheleneice - nu se deosebea de cea a indienilor de astăzi. Puritatea morală și dogmele orfismului sunt produsele unei îndelungi evoluții. Dacă și *the ghost-dance religion* ar avea posibilități de dezvoltare, ar atinge, peste câteva veacuri, o egală perfecțiune morală unită cu un sistem teogonic și cosmogonic desăvârșit.

Religia indienilor americani a fost născocită de un profet cu însușiri magice și răspândită de mai mulți asemenea profeti, dintre care trebuie să reținem numele lui Sitting-Bull. Ceremoniile se desfășurau astfel. La răstimpuri, se adună toți credincioșii dintr-o regiune și încep să danseze într-un ritm și după o

melodie anumită. Dansurile țin zile întregi și părtașii ajung într-o stare de surescitare nervoasă neobicinuită. Atunci, profetul -mag începe să magnetizeze pe câțiva dintre dansatori și aceia cad pe dată într-un somn hipnotic. Când se deșteaptă, povestesc celorlalți călătoria lor în lumea subpământeană și conversațiile avute cu sufletele rudelor și prietenilor morți. E interesant faptul că un francez, Paul Boyton, căruia îi murise de curând fratele, a cerut să fie și el hipnotizat și a mărturisit, după ce s-a deșteptat, că a întâlnit în adevăr și a convorbit cu sufletul fratelui.

Caracterul esențial al religiei *ghost-dance* stă, deci, în călătoria subpământeană pricinuită prin dansuri frenetice. Întocmai ca și la orfism. Textele și monumentele antice ne afirmă călătoria sufletelor în câmpiile Persefonei, iar legenda lui Orfeu, profetul - mag care a pus temelia religiei orfice, e cunoscută tuturor. Și Orfeu a fost în Infern, ca s-o caute pe Eurydice. Dar căutarea iubitei este un element adăugat posterior. La origine, Orfeu se coboară în Infern, cum se coboară orice profet al religiei *ghost-dance*. în interesul credincioșilor de sectă.

Persoana lui Orfeu -Concluzii

Orfeu n-a fost numai decît o figură legendară. Orfeu a fost un profet și un magician, nu un "mare inițiat", după expresia lui Shuré, a cărei manieră poetică de a înțelege istoria religiilor nu trebuie de altfel confundată cu a noastră, întemeiată pe texte și pe cercetări științifice. Orfeu a împrumutat foarte multe elemente din religia dionysiacă, le-a dogmatizat, a introdus călătoria inițiaților în Infern prin extaz și a creat orfismul.

Ipoteza aceasta a lui Macchioro e deosebită de celelalte explicații anterioare date orfismului. E deosebită prin faptul că așază la temelia lui o mare personalitate: aceea care se ascundea sub numele legendar al lui Orfeu.

Zagreus și păcatul originar

Ca și Osiris, Adonis-Tammuz, Attys, Dionysos muri de moarte cruntă. Muri sfâșiat de viu și înghițit de Titani.

Dionysos era fiul Proserpinei și al lui Zeus și căpătase în dar, de la părintele său, stăpânirea lumii. Titanii pizmuiau însă puterea copilului zeiesc și, îndemnați de Hera, soția legitimă a lui Zeus, hotărârea să-l ucidă. Legenda povestește că vrăjmașii s-au apropiat de Dionysos și i-au câștigat încrederea cu ajutorul unor jucării, printre care și o oglindă. Amănuntul acesta nu e lipsit de însemnătate pentru că toate aceste "jucării" erau folosite - știm de la Clement Alexandrinul - în riturile de inițiere orfică. Explicația e ușor de aflat. Neofitul trebuind să sufere în întregime patimile lui Dionysos, era nevoit - după cum am mai scris - să moară, alegoric, în aceleași împrejurări ca și zeul.

Înțelegând că Titanii vor să-l piardă, Dionysos fuge și încearcă să scape transformându-se, pe rând, în felurite animale. Sub forma unui taur este prins, însă, de Titani, sfâșiat și înghițit. Numai inima zeului scapă și, găsim-o, Minerva o duce la Zeus. După ce o înghite, Zeus are legături cu zeita *Semele* și Dionysos renaște dintr-însa. În același timp, Zeus se gândește la răzbunare și, urmărindu-i pe Titani, îi trăneste unul câte unul, prefăcându-i în pulbere.

Mitul acesta stă la temelie teologiei orfice. El explică, în același timp, ființa dublă a omului, enigma vieților succesive și necesitatea inițierii în mistere. Pentru că orficii socoteau pe Titani strămoșii omenirii. Din cenușa trupurilor trănite de Zeus s-au născut cei dintâi oameni, care păstrau în ființa lor două elemente potrivnice: unul *titanic*, bestial, obscur, purtând vina cea mare a uciderii lui Dionysos, vină ispășită prin nesfârșite întrupări; celălalt *dionisiac*, divin, luminos, transmis prin trupul lui Zagreus înghițit de strămoși. Nici un om nu se poate libera de această dublă obârșie. Toți trebuiau să viețuiască și să sufere pe pământ, ispășind păcatul Titanilor. Sinuciderea nu era de nici un folos, pentru că sufletul se întrupa iarăși într-un nou trup, continuând nesfârșita serie a încarnărilor. Există numai o singură cale de mântuire: inițierea în mănăstire. Devenind inițiat, omul cunoștea originea vieții pământești și misterul lui Zagreus. Dar cunoștea cu totul altfel decât cum se cunosc asemenea lucruri în zilele noastre sau chiar cum puteau fi ele cunoscute de cei neinițiați. Nu era o *cunoaștere* rațională, întemeiată pe vederea unor realități obiective, - ci o *experiență subiectivă*, un extaz, o desfășurare de scene fără substrat real, dar de o nemăsurată valoare sufletească. Ceea ce afla neofitul era destul de prețios ca să-l țină legat întreaga viață de misterul în care fusese inițiat. Vom vedea că concepția *subiectivă* a misterelor, stabilită de profesorul italian Vittorio Macchiero - pe care, modificată pe alocuri de interpretări personale, o dezvoltăm în aceste articole - deși neadmisă încă de mulți savanți, e singura care ne poate lămuri, în tot complexul lor, misterele.

Gloria și decadența orfismului

Orfismul, ca religie dogmatică, s-a alcătuit în secolele VII-VI, în Attica. De aici s-a răspândit în toate cetățile grecești și a înflorit în Grecia Mare, paralel cu secta pitagoricienilor, cu care avea, de altfel, multe asemănări în ceea ce

privește organizația. După cum se știe, însă, orfismul a fost la origine numai un curent abătut din bogata revărsare a religiilor dionisiace. Caracterele sale de bază aparțin mentalității primitive, sunt produsele spirituale ale triburilor prehelenice, cu mult înaintea lui Omer.

În notițele de față suntem nevoiți să trecem peste multe lămuriri de mare însemnătate, care ar aduce lumini și orientare nouă în problemele religioase. Altminteri, am fi nimicit cu totul unitatea acestor pagini și am fi introdus o erudiție neîngăduită revistei în care se tipăresc. Nu putem, din această pricină, stăruii îndeajuns asupra raportului dintre religia oficială greacă și orfism. Și acest raport e de mare însemnătate, pentru că ne lămurește atât cauzele pentru care orfismul a decăzut prin războaiele cu persii, cât și ruina Imperiului roman, prin răspândirea creștinismului și a mithriacismului. Raportul acesta era, în puține cuvinte, acela dintre o religie *statală*, care privea interesul *colectiv* și una *personală*, preocupată de mântuirea individuală. Pe de o parte *Cetatea*, deci *națiunea*, ca un zeu de care se lega o tradiție comună și care era adorat de toți cetățenii, - iar pe de alta, *Lumea întregă*, un zeu *universal*, prin care se putea mântui orișicine, de oriunde; un zeu care rupea deci legăturile religioase dintre locuitorii uneia și aceleiași cetăți.

De aceea orfismul, ca oricare religie misterică, era răspândit printre sclavi și printre streini. Creștinismul - religie universală - s-a răspândit la început printre supuși, printre legionarii neitalieni. Iar când a pătruns adânc în viața Imperiului Roman, când concepția mântuirii personale a triumfat în locul concepției Statului - Suveran, Imperiul s-a prăbușit. Fără îndoială, nu numai din pricina creștinilor, care nu cutezau să ridice sabia sau a celorlalți inițiați în misterele orientale (isiacii, mithriaciștii, etc.), care nu mai erau cu nimic legați de Stat - s-a prăbușit Imperiul Roman; dar acestea au înrăurit covârșitor.

Barbarii ar fi fost cu siguranță stăpâniți, dacă exista - cel puțin în legiunile de la graniță - coeziunea socială necesară, dacă noțiunea Statului n-ar fi fost atât de alterată.

Când persii amenințau să cotopească peninsula, grecii au uitat orfismul, religia personală. Interesul general a trecut îndată pe cel dintâi plan și persii au fost înfrânți. Armatele grecești nici nu se pot alătura legiunilor romane de la graniță, învinse de horde mult mai puțin numeroase (e drept, mai războinice și mai crunte) ca persii. Dar legionarii din Dacia, din Iliria, de la Rihn, - erau toți inițiați în mithriacism și creștinism, amândouă religii universale...

După războaiele cu persii, orfismul a intrat oarecum în umbră, însă nu a încetat a se dezvolta, a se răspândi și a influența. A devenit mai esoteric, mai aristocrat ca la început. Dogmele s-au amplificat și s-au subtilizat. Ideile orfice au fost acceptate de mulți filosofi și oameni aleși ai antichității. Cei neliniștiți, cei mistici nici nu puteau găsi altundeva mântuire în afară de orfism. Religia oficială nu-i putea satisface, nu avea nici un conținut mistic; era rece, comună și aparținea tuturor.

După cum vom arăta altădată, orfismul a înrăurit câțiva din cei mai mari filosofi greci. Și tot orfismul a fost singurul curent mistic apropiat de creștinism, care i-a anticipat întrucâtva experiența religioasă și i-a pregătit calea.

Comunitatea orfică

Comunitatea orfică era alcătuită din toți inițiații dintr-o regiune. Orficii posedau - ca orișicare religie misterică - basilice în care se îndeplineau atât inițierile individuale, cât și ospetele sacre comune. Aveau și o teologie, o culegere de poeme în care se povestea, printre altele, coborârea lui Orfeu în Infern și care treceau drept chiar opera profetului.

Viața în sânul comunității nu ne este prea bine cunoscută. Știm totuși că inițiații duceau o viață ascetică, închinată cu totul desăvârșirii sufletești. Nu mâncau carne, trăiau retrași din viața publică și privată. De altfel, prin inițiere, aproape își pierduseră personalitatea. Părăsiseră vechile credințe, vechile concepții raționaliste, uitaseră legăturile sociale. Bineînțeles, lucrul acesta se petrecea numai cu o parte din orfici, cei care trecuseră printr-o inițiere superioară. Asupra acestei inițieri nu știm nimic precis: ne-au rămas numai urme în morminte, prin care putem deosebi două feluri de inițiați. Ne putem închipui că inițierea superioară consta într-o mai întinsă, mai adâncă, mai deplină experiență religioasă.

După ce mureau, orficii erau arși și îngropați într-un loc anumit, iar lângă ei se așezau foite de aur cu sfaturi pentru călătoria ce trebuia îndeplinită, prin câmpiile Persefonei. Se pomeneste, în aceste foite, de două cărări pe care le va întâlni duhul. El va trebui să apuce pe cea din dreapta⁹⁰, care îl va duce spre locul Memoriei. Iar când păzitorii îl vor opri, el trebuie să spună: "Sunt fiul Pământului (Gea) și al Cerului (Uranus) înstelat. Sunt deci și eu de neam ceresc și voi trebuie să știți aceasta! Dar setea mă chinuie și sfârșitul mi-e aproape. Dați-mi repede să beau din apa rece care curge în lacul Memoriei" (*Lammina della Petelia*, vezi bibliografia în articolul viitor).

În orfism, escatologia - adică tot ceea ce privea lumea subpământeană, lumea celor morți - avea mare însemnătate. De altfel, o parte din inițiere consta tocmai în cunoașterea acestei lumi. Neofitul cădea într-o stare de extaz în care îndeplinea - ca altă dată Orfeu - călătoria în Infern. Călătoria aceasta fantastică îi lămură, poate, câteva din tainele trecutului și viitorului ființei sale.

Mult întineric apasă încă asupra misterelor orfice și multe explicații sunt încă numai niște ipoteze. Dar caracterul acesta escatologic este pe deplin dovedit și de el trebuie să ținem seama.

Profesorul Macchioro și Vila Item

Cu toate că vom reveni asupra esenței misterului orfic în articolul viitor⁹¹, unde vom arăta și legăturile cu secta indiană *the ghost dance*, nu putem încheia notițele acestea fără a pomeni și "Vila misterelor" din Pompei, basilica orfică descoperită în 1907 și asupra căreia profesorul Macchioro a publicat în 1920 o carte celebră, *Zagreus, Studi sull'orfismo* (Bari).

Profesorul Macchioro este unul din cei mai erudiți istorici ai orfismului și se distinge printr-o personală interpretare pe care a dat-o misterelor. Cartea pomenită a făcut zgomot atât în mediile savante, cât și în elita intelectuală de pretutindeni. Din nefericire, la noi, *Zagreus* a trecut - ca atâtea alte cărți - cu totul neobservată.

Vila Item din Pompei s-a dovedit a fi o biserică orfică, în care se desăvârșeau tainic ceremoniile comunității locale. Ceea ce ne interesează mai mult sunt o serie de ficțiuni zugrăvite de-a lungul celor patru pereți ai unei mari

⁹⁰Am inversat ordinea materialelor apărute în revistă pentru respectarea criteriilor care au stat la baza structurării acestei cărți (Nota editorilor).

săli, picturi ce reprezintă riturile unei inițieri orfice. Nu putem analiza aici scenă cu scenă picturile și nici nu putem reproduce admirabila exegeză a profesorului Macchioro. Ceea ce trebuie să reținem, însă, e faptul că inițierea orfică era o experiență personală subiectivă, prin care neofitul se contopea cu Dionysos și renăștea o dată cu el. Inițierea era un rit săvârșit de însuși neofitul și îl făcea să treacă prin puternice stări sufletești, care îi răpeau personalitatea. Adevăratul inițiat nu mai purta un nume și nu se mai bucura de o conștiință personală: era un Dionysos, era *backos*...

Accasta e temelia pe care își clădește Macchioro noua interpretare dată misterelor. Se știa până acum că misterul contopește pe credincios cu zeul și că această contopire are de scop să treacă inițiatului forțe divine. Se credea, însă, că inițiatul asista la o reprezentare scenică, simbolizând mitul zeului, că asista ca spectator. Deosebirea este enormă.

Pe de o parte spectacolul obiectiv, exterior, real, pe de alta experiența subiectivă, interioară, ce conduce la extaz.

În articolul viitor, unde vom încerca și o concluzie generală asupra orfismului - vom aduce câteva probe pentru teoria experienței subiective în mistere.

Misticismul orfic al lui Heraclit

În Antichitate, încă de la Herodot, se credea că mai toți filosofii greci au călătorit în Orient, au fost inițiați în mistere și au petrecut ani îndelungați în templele egiptene sau babiloniene. Tradiția aceasta, care năzuia să lege cât mai mult începuturile filosofiei elene de înțelepciunea orientală, a fost în deosebite feluri interpretată de savanții moderni. Unii au socotit-o întru totul exactă și au dedus gândirea presocratică din *Cartea morților* egipteană, din *Zend-Avesta* persană, din fragmentele astronomice chaldeene și cărțile feniciene ale lui *Sanchoniathou* sau din cele indiene ale filosofilor *Kapila*, *Vyasa*, *Geming*, *Kanada*, etc. Iar alții, hotărâți să dovedească absoluta puritate și originalitate a geniului elen, au negat valoarea relatărilor antice și n-au admis nici o influență venită din Orient.

Exagerări și neadevăruri se întâlnesc, din belșug și într-o parte și în cealaltă. În realitate, greșeala pe care o săvârșesc majoritatea celor ce scriu istoria filosofiei grecești e că pornesc de la un fals punct de vedere și de la o prejudecată a culturii moderne. Pe lângă faptul că cei mai mulți ignoră cu totul istoria și psihologia religiilor, istoria științelor și cercetările contemporane asupra extazului și a unora dintre fenomenele metapsihice de valoare cunoscutivă, cum ar fi, de pildă, monițiunile și psihometria - istoricii moderni ai filosofiei alunecă în greșeala de a socoti mentalitatea antică identică, în esența ei, cu cea a veacurilor noastre (când, în realitate, ea se deosebește covârșitor, prin faptul că a suferit experiența creștinismului și desăvârșirea științelor de observație din sec. XIX - (activități spirituale numai în germen cunoscute antichității) și a încercat să reconstituie această mentalitate folosindu-se de fragmente filosofice păstrate întâmplător până în zilele noastre.

Nu e locul să stăruim aici asupra discuțiilor din jurul filosofiei presocratice. În lucrarea noastră, *Originile gândirii europene*⁹¹, vom consacra un volum întreg începuturilor și dezvoltării filosofiei grecești. Vom arăta acolo cum trebuie înțeleasă influența orientală și vom încerca să reconstituim și să explicăm spiritul primordial manifestat de civilizația elenică și, îndeosebi, spiritul filosofiei elenice. Deocamdată, ne mulțumim să amintim că numai o parte dintre filosofi - despre care tradiția spune că au fost "inițiați" - în Orient sau la Eleusis - au lăsat să se întrevadă aceste influențe în sistemele lor. Dintre toți acești filosofi, nu vom pomeni în notele de față decât pe acei care trădează urme de concepții sau experiență mistică orfică, oprindu-ne asupra lui Heraclit pe care îl vom analiza la lumina cercetărilor profesorului Macchioro.

Misterul orfic și filosofia greacă

De la început trebuie să atragem atenția asupra unui fapt de mare însemnătate: unii filosofi greci au cunoscut - direct sau prin pitagoricieni - părți din orfism și le-au folosit la elaborarea sistemelor lor personale; alții au suferit ei înșiși experiența religioasă orfică, au fost, cu alte cuvinte, inițiați în orfism, au trecut prin puternicele stări sufletești de care pomeneam în articolele

precedente. Deosebirea dintre ei e vădită: cei dintâi prezintă urme orfice în teoriile lor; ceilalți au întreg sistemul filosofic izvorât din experiență orfică.

Empedocle a cunoscut anume idei orfice prin intermediul pitagoricienilor, dar esența sistemului său nu poate fi alăturată de orfism. El a împrumutat *gândirile* orfice ca un act rațional al spiritului. Mai mult poate fi apropiat de orfism Xenofon, care avea o definitivă concepție monoteistă și era renumit prin furia cu care predica împotriva fabulelor scrise de poeți asupra divinităților. Amândouă aceste trăsături se găsesc și la Heraclit, filosof care a suferit personal - după cum se va vedea - experiența orfică. Xenofon se arată, de asemenea, sceptic în ceea ce privește realitatea cunoștințelor noastre, asemănându-se prin aceasta cu Parmenide, alt filosof care a cunoscut - probabil tot prin pitagoricieni - orfismul. Parmenide, în poemul său, a descris nașterea și originea zeilor după concepția orfică. Ceva mai mult, a dus mai departe scepticismul lui Xenofon, afirmând că datele simțurilor sunt aparente, că adevărul pur transcendează simțurile și nu poate fi aflat prin ele. Îndoiala aceasta - care a avut o influență enormă, creând psihologia - și chiar disprețul către simțuri, era o urmare a misticismului de origine orfică.

Asupra acestor filosofi - despre care tradiția ne relatează că au cunoscut adânc doctrinele și chiar au făcut parte din secta pitagoriciană - s-ar putea face o observație pe care nu o găsim fără interes și care, în lucrarea noastră, conduce la concluzii noi și instructive. E faptul că toți acești filosofi se deosebesc de ceilalți anteriori sau contemporani prin puținul interes ce-l arată *fizicii*, observației naturii și înseși naturii împrejmuitoare.

Atât Empedocle, Parmenide, cât și Heraclit nu s-au distins prin cunoștințele științifice care începuseră - cu școala ionică - să ia un avânt nemaiîntâlnit până atunci. Teoriile lor fizice sunt împrumutate de la ionici, de la Xenofon și de la pitagoricieni. Aceștia din urmă le luaseră tot de la ionici. Nici Xenofon nu s-a deosebit prin merite științifice; totuși, s-a ocupat printre cei dintâi cu geologia și paleontologia.

În ceea ce privește pitagoricienii, ei au dus științele matematice și astronomice la o perfecție ale cărei margini nu le putem cunoaște, din pricina disciplinei strict esoterice ce domnea în sectă. Noi nu putem ști astăzi dacă cunoșteau sau nu toate teoriile matematice pitagoriciene, deoarece ele erau răspândite într-un cerc foarte restrâns și nu s-au transmis de către epigoni sau de către cei fugiți din sectă. Și, când știm ce progres colosal înseamnă știința pitagorică față de știința timpului, nimic nu ne poate îndreptăți să credem că o cunoaștem astăzi în întregime. Poate multe din adevărurile matematice descoperite mai târziu erau cunoscute pitagoricienilor. Faptul că ele s-au pierdut după nimicirea sectei nu trebuie să ne uimească, pentru că legile se opuneau ca tainele științei divine, Matematica, să fie revelate neinițiaților. Asupra acestei secte - atât de asemănătoare celei orfice - nu știm decât foarte puține lucruri și suntem nevoiți mereu ca, pe mărturia unui scriitor antic, să facem presupuneri.

În orice caz, e un lucru admis astăzi de toți istoricii că științele naturale preocupau prea puțin pe pitagoricieni. Interesul pentru fizică (în înțelesul vechi al cuvântului) nu se arată decât peste un veac de la întemeierea sectei: la *Alkmaion*, primul medic italian și precursorul medicinei hipocratice (teoria fiziologică a senzațiilor și a generației); la *Filolaus* (în cele patru principii organice: creierul, inima, buricul, sperma) și la *Archytas* (mecanica practică).

Iar că aceste cunoștințe nu erau esențiale sectei, nu prezentau prea mult interes pentru pitagoricieni, o dovedește faptul că ele erau lăsate să se răspândească în voie, în timp ce adevărata știință, Matematica, era ferită cu o rară strășnicie de ochii mulțimii.

Lângă Heraclit și pitagoricieni, care au suferit experiența orfică, se poate așeza Platon, ultimul inițiat de geniu. Misticismul lui Platon, entuziasmul său pentru principiile prime, preocuparea de lucrurile extrapământești, argumentarea în jurul nemuririi sufletului și alte trăsături esențiale sunt de origine orfică. Platon vorbește întotdeauna cu respect de mistere - fie cele orfice, fie cele de la Eleusis - iar capodopera sa, *Phaidon*, e un dialog orfic.

Heraclit "obscurul"

Dar să ne întoarcem la Heraclit, "obscurul" filosof din Efes, pentru tălmăcirea căruia ne vom folosi numai de cartea profesorului Macchioro, *Erudito, Nuovi, studi sull'orfismo* (Laterza, Bari, 1922).

Despre acest Heraclit se cunosc foarte puține lucruri. Diogene Laertiu spune că "înflorea" în timpul lui Darius, deci prin jurul anilor 500 î. Chr. Unii istorici ai filosofiei îi socotesc viața între 535-475. Se știe că era de neam regesc și descindea dintr-o familie de sacerdoți. Se mai știe că era mândru, solitar, chiar mizantrop, totdeauna întunecat la față și își disprețuia strașnic contemporanii. A scris o carte al cărei titlu e, poate, *Despre natură* și care era împărțită în trei capitole: *Despre univers*, *Politica* și *Discursul Teologic*. Din aceste capitole ne-au rămas mai multe fragmente (130 în ediția lui Bywater), asupra cărora istoricii au creat numeroase și fantastice interpretări.

În studiul acestor fragmente s-a săvârșit o mare greșeală, împotriva căreia profesorul Macchioro reacționează pe bună dreptate. S-a uitat, adică, un lucru de o capitală însemnătate: că fragmentele ni s-au transmis *întâmplător*, că ele nu pot fi cercetate unul câte unul, ca niște aforisme, ci trebuie înțelese în unitatea lor organică. Nu se poate trage o concluzie definitivă dintr-un fragment heraclitian, când nu se cunosc cele ce se spuneau înainte și după el. S-au adus împotrivirea că această *unitate* nu poate fi reconstituită, deoarece resturile sunt prea neînsemnate, iar ceilalți filosofi sau istorici (exceptând Diogene Laertiu - care n-a înțeles decât prea puțin din gândirea profundă a filosofului efesian) nu vorbesc destul de lămurit despre sistemul lui Heraclit. Împotrivirea aceasta nu e însă justă, deoarece există o lucrare antică în care se citează și se comentează filosofia lui Heraclit. E opera *Sfântului Hippolit* (sec. III), intitulată *Refutarea tuturor ereziilor*, care ni s-a transmis aproape în întregime. Într-însa apologetul creștin caută să arate că toate ereziile și sectele creștine nu se întemeiază pe Evanghelii, ci pe doctrinele filosofilor păgâni.

În cartea X, Hippolit combate erezia *noctiană*, izvorâtă din învățăturile greșite ale lui *Noctus*, și o combate acuzând-o că nu se inspiră din Sfintele Dogme, ci din filosofia unui păgân, din cea a lui Heraclit. Felul cum procedează Hippolit ne îndeamnă să credem că a cunoscut direct a treia parte din lucrarea lui Heraclit, *Discursul Teologic* - foarte mult răspândit de către stoici. Apologetul creștin caută să reconstituie - cu citate și comentarii - în toată ființa ei, filosofia teologică și cosmologică a lui Heraclit și să arate că, într-însa, gânditorul efesian dezvoltă anumite teme care se asemănau mult și au influențat

chiar învățăturile lui Noctius. Dovedește, deci, că în *Discursul Teologic*, Heraclit vorbea de un zeu Tată și de un Fiu care murea și renăștea după voința Tatălui (Macchioro, op. cit., p. 33). Și care putea fi acest zeu care moare și înviază, dacă nu Zagreus, zeul orficilor, singurul din toată mitologia elenă care suferă un asemenea lucru?

Acastă dovadă - pe care nu o putem obține numai cu fragmentele propriu-zise și care reiese limpede din comentariul, din întregirea apologetului - ne îndreaptă către o interpretare fecundă și justă a celor ce ne-au rămas din gândirea lui Heraclit.

Esența orfică a filosofiei heraclitiene

Dacă Heraclit pomenea de mitul lui Zagreus, dacă în *Discursul* său "teologic" dezvoltă teoriile orfice, va trebui să găsim urmele acestei concepții și în celelalte fragmente. Lucrul acesta a fost cu deplină izbândă îndeplinit de Macchioro. Din admirabila sa interpretare, întemeiată pe o erudiție filologică și un spirit critic cum rar se mai întâlnește, spicuim câteva pilde referitoare la cele mai celebre fragmente heraclitiene.

Într-un fragment (52 Diels), Herodot pomenește de un copil ce se joacă în zaruri și care stăpânește pământul. Ceea ce ne face să ne amintim de copilul Zagreus, căruia părintele său, Zeus, îi dăruise stăpânirea pământului și care a fost surprins și ucis de Titani pe când se juca în zaruri.

În alt fragment (53 Diels), se spune că "Polemos e tatăl tuturor lucrurilor". Până acum s-a tradus "Polemos" cu "război", dar înțelesul acestui cuvânt e, aici, Zeus: numai așa fragmentul are un sens deplin. Crisip stoicul afirmă undeva că Zeus și Polemos sunt același lucru.

În fragmentul 96, Heraclit spune: "*cadavrele merită să fie zvârlite afară mai mult decât bălegarul*". Ceea ce trebuie interpretat prin disprețul orficului față de trupul neînsuflețit. După orfism - și împotriva părerii generale grecești - corpul își pierde orice preț părăsit de suflet și trebuia ars într-un mod special. Arderea cadavrului o povățuia și Heraclit.

Dar două fragmente (26 și 27 D.) sunt de o mare însemnătate pentru dovedirea esenței orfice a gândirii lui Heraclit. Cel dintâi spune: "omul își aprinde sieși lumină în noapte, murind". Iar celălalt: "pe cei morți îi așteaptă lucruri la care nu se gândeau și pe care nu le sperau". Heraclit avea, așadar, mare nădejde în revelațiile de după moarte. Întocmai ca și orficii, el afirmă că trupul, împiedicând sufletul să cunoască adevărul, acesta nu poate fi revelat - parțial și numai unor anumiți oameni - decât prin inițierea în mistere și, total, prin moarte. E o gândirea esențial orfică și prea lămurit exprimată ca s-o mai comentăm.

De orfismul filosofului din Efes cei vechi nu se îndoiau cum se îndoiesc unii dintre modernii istorici ai filosofiei. Notez aici câteva pasagii care trebuiesc consultate: Plutarh (*Despre înecțarea oracolelor*, 12); Platon (*Cratylus*); Clement Alexandrinul (*Siromate*, VI,2), etc.

Relativismul, misticismul și dogmatismul lui Heraclit

Un pasagiu (mult discutat și în care Heraclit afirmă identitatea contrariilor) poate fi înțeles numai la lumina orfismului. E vorba de celebrul fragment 26, care spune: "nemuritorii sunt muritori, muritorii sunt nemuritori, unii trăind moartea celorlalți, iar ceilalți murind viața lor" (athanatoi thnetoi, thnetoi athanatoi, zontes ton ékeion thanaton ton de ékeinon bion tethneotes). Macchioro lămurește astfel pasagiul: "Filosoful enunță existența zeilor care mor și a oamenilor care devin nemuritori, trăind fiecare reciproc viața celuilalt". Să căutăm verificarea fiecărui membru al propoziției în misterele lui Zagreus și vom găsi că *nemuritorii sunt muritori* se potrivește foarte bine lui Zagreus, care e tocmai un zeu ce moare și unicul zeu muritor al elenismului; *că muritorii sunt nemuritori* se poate prea bine potrivi inițiatului care obține natura divină, adică devine zeu; *că nemuritorii ce trăiesc moartea muritorilor* convine din nou lui Zagreus, zeul în a cărui viață e cuprinsă și moartea, și care trăiește cu adevărat moartea pentru că renaște din ea: și că *muritorii care mor viața zeilor* se potrivește cum nu se poate mai bine inițiaților, care, fiind identificați cu zeul și re trăind fazele vieții lui, mor ca și el. Fragmentul 26 exprimă, așadar, faptul mistic fundamental al misterelor, adică identificarea omului și zeului, palingeneza (schimbarea) mistică a inițiatului prin patimă și învierea lui Zagreus" (op.cit. 89-90). Ceea ce trebuie reținut e faptul că și cei vechi (Heraclit, autorul alegoriilor omerice; Maxim din Tyr; Clement Alexandrinul) au pomenit de această referire a efesianului la mitul lui Zagreus.

Un alt fragment, tot atât de discutat, e fragmentul 51: "ei nu pricep cum totul, fiind totuși divers, concordă cu el însuși: armonie care consimte și se împotrivesc, ca aceea a arcului și a lirei". A doua parte a frazei are înțeles de "armonia tensiunilor opuse" (Burnet). S-au dat foarte multe interpretări comparației dintre arc și liră. Cea a lui Macchioro, întemeiată și pe o referire din Plutare, pare a fi totuși singura exactă. Elementul comun al celor doi termeni e coarda, iar înțelesul fragmentului e că același om întinde, pe rând, și coarda arcului, și cea a lirei; că în aceeași personalitate încap două stări sufletești cu totul contrarii: furia războinică și extazul desfătător al melodiei. Heraclit gândea că contrariile sunt identice, deoarece decurg unul dintr-altul. Iar originea concepției contrastelor trebuie căutată în orfism, în experiența mistică a morții și învierii în Zagreus. De altfel, Sextus Empiricus sugerează undeva această interpretare.

Heraclit a cunoscut personal experiența orfică, iar înrăuirile acesteia se pot deosebi în foarte multe aspecte ale filosofiei sale. Misterul orfic, ca orișice alt mister fiind un act de credință, nu conținea nici un element rațional. Ceea ce spune și Aristot.

Raționalismul era o colaborare posterioară inițierii. Filosofia era manifestarea pe tărâm rațional a unor stări sufletești îndurate subiectiv în timpul ceremoniilor de inițiere. Deci tot sistemul filosofic al lui Heraclit a izvorât după ce fusese inițiat. El e un produs original, dar la temelia sa se recunoaște experiența orfică: pesimism, dispreț către timp, speranțe ultramondane, identitatea contrariilor, mitul lui Zagreus și altele, asupra cărora vom scrie mai jos. Filosofia heraclitiană se poate socoti, deci, ca un aspect rațional, o întrupare logică a experiențelor orfice. Trăsăturile caracteristice ce urmează întăresc afirmația aceasta.

Heraclit era un mistic aspru și neînduplecat. Într-un fragment (15 D.), apără

procesiunea bachică, ce ar fi părut impudică dacă n-ar fi luat parte Dionysos. Misticul e prea conștient de valoarea cunoștințelor sale - căpătate nemijlocit prin intermediul Divinității, sau în timp ce sufletul părăsește provizoriu trupul - ca să nu fie dogmatic și disprețuitor față de adevărurile celorlalți, căpătate prin simțuri și prin rațiune (fragm. 1, 17, 34, 40, 70, 78). Disprețul către cunoștința logică e de o însemnătate covârșitoare și aduce o probă temeinică pentru afirmarea misticismului orfic al lui Heraclit. Pentru că un mistic se folosește de cunoștința intuitivă, directă de la D-zeu; "oamenii se înșală în cunoașterea lucrurilor vizibile" (fragm. 56). Și e crunt când cineva pune la îndoială valoarea acestei cunoștințe.

În sfârșit, o ultimă trăsătură a misticismului lui Heraclit e modestia sa în ceea ce privește posesiunea adevărului. Pentru mistic, nu rațiunea vorbește, ci D-zeu, Verbul Divin. Iar acest verb e nepriceput de mulțimea celor neinițiați: "oamenii nu înțeleg acest Verb, care există totdeauna, nici după ce l-au auzit, cum nu-l înțelegeau nici înainte de a-l fi auzit" (fragm. 1). Și Heraclit nu uită să pomenească undeva - fără îndoială că el va fi vorbit mai mult în opera pierdută - de experiența inițierii: "m-am căutat pe mine însumi".

E timpul să încheiem aceste notițe. Pentru amănunte, cartea lui Macchiore e neprețuită. În orice caz, cititorul a priceput, însă, de ce părea "obscur" celor vechi filosoful din Efes, Heraclit.

Notiță bibliografică

Textele lui Diels și Bywater. Ca lucrări generale, renumitele istorii ale lui Zeller, Gomprez, Burnet. Admirabilul volum al lui Aldo Mieli: *Le scuole ionica, pythagorica ed eleata* (1920) e prea puțin cunoscut și, pe nedrept, celor ce studiază istoria filosofiei grecești. Și lucrarea lui Pfeleiderer: *Die Philosophie Heraclits im Lichte der Mysterienidee* (1866). Mulțumitoare monografia lui Bodrero: *Eraclito* (1910), care dă o versiune italiană fragmentelor heraclitiene și falșelor epistole. Pentru bibliografia completă, vezi Macchiore.

Misterele orfice la Pompei

În apropierea cunoscutei Via dei Sepolcri, la Pompei, se descoperi, în 1916, o vilă încă necomplet dezgropată, vilă care ajunse repede celebră. După o cercetare amănunțită se căpătă convingerea că aceasta era o biserică orfică, adică un loc unde se întrunea și-și săvârșea ceremoniile religioase comunitatea orfică din Pompei. Cum orfismul era pe acea vreme un cult interzis de oficialitate, adepții lui trebuiau să se întâlnească în taină și într-un loc care să nu dea de bănuit. Așa cum era construită, vila, putea ascunde privirilor neîncrezătoare cele ce se îndeplineau înăuntrul ei.

Toată însemnătatea acestei descoperiri arheologice constă într-o sală mare împrejmuită de câteva sălițe și în care se află zugrăvite pe perete o serie de scene. Studiind cu luare aminte aceste scene, cunoscutul istoric al orfismului, Vittorio Macchioro a observat că ele se continuă una pe alta și că în fiecare scenă apar cam aceiași protagoniști: au, deci, o unitate de acțiune și o unitate de persoane. N-a fost greu lui Macchioro să se convingă că se află în fața unor scene ce reprezintă o *inițiere orfică*, scene care completează și luminează anumite puncte din cunoașterea orfismului.

Analiza picturilor pompeiane și concluziile la care conduce pe orice cunoscător al misterelor orfice, le-a dat Macchioro în cartea sa rămasă celebră (*Zagreus: studi sull' orfismo*, Bari, 1920), precum și în alte studii și articole de prin reviste (Noi ne folosim și de studiul său, *La vila dei misteri a Pompei*, apărut în "Revista d'Italia e d'America"). E nimerit să mai adăugăm tot aici că Macchioro a cercetat legăturile orfismului cu creștinismul primitiv în lucrarea *Orfismo e Paolinismo*, la care francezul André Boulanger i-a răspuns prin cartea *Orphée: rapports de l'orphisme et du christianisme* (1925). De asemenea, același Macchioro a mai cercetat legăturile orfismului cu începuturile filosofiei grecești, în studiul *Eraclito e l'orfismo* (în revista "Gnosis", 1920). Călăuziți de aceste cercetări ale savantului italian, să talmăcim acum picturile murale pe care le reproducem. Dar, mai întâi, câteva cuvinte despre orfism⁹².

Amânând pe altă dată analiza metodică și amănunțită a acestui curent religios care străbătu Grecia și coloniile grecești din secolul VI în. Chr. și până în vremea creștinismului - ne vom mărgini să schițăm numai esența mitică și religioasă a orfismului.

Orfismul era, înainte de toate, o religie *esoterică*, ascunsă de ochii mulțimii, care se săvârșea tainic, numai între inițiați; nimeni nu putea pătrunde într-insele, fără a trece mai întâi printr-o serie de pregătiri, fără a înfăptui o puternică evoluție sufletească, fără a fi inițiat. Iar în privința aceasta, orfismul se aseamănă cu orice religie de mistere, cu relația esoterică a lui Osiris, de pildă, sau cu relațiile tot atât de esoterice ale triburilor primitive.

În ceea ce privește esența sa, orfismul este un cult derivat din religia *dionisiacă*, din acea religie care se săvârșea de către bachante, care cerea o exaltare mistică, furioasă. Orfismul a fost însă mult mai potolit. El nu cuprindea bachantele dionisiace, nu cuprindea goana nebună după un taur care era sfâșiat de viu și îmbucăt crud de exaltații adepți. Orfismul silca, dimpotrivă, la ascetism, la disprețul bogățiilor și al deșertăciunilor lumești; cerea o viață curată, închinată rugăciunilor, meditației, perfecționării interioare, purificării de elemente bestiale (*titanice*, cum le numeau ei). Toate acestea pentru a scăpa de vina strămoșească, de a se mântui de șirul neîntrerupt al existențelor

pricinuitoare de suferințe. Iar această vină strămoșească era următoarea: Dionysos, fiul lui Zeus, fusese sfâșiat de viu de Titani; Zeus, după ce înviază pe Dionysos-Zagreus, din inima scăpată ca prin minune de Minerva, trăznește pe Titani. Din cenușa acestor Titani, s-au născut oamenii, astfel că ei poartă în sânge atât elementul rău, *titanic*, cât și o parte divină, *dionisiacă*, rămasă din trupul lui Dionysos sfâșiat de Titani⁹³. Orfismul avea de scop tocmai purificarea omului de elementul titanic. Iar ca să intre în comunitatea orfică, era nevoie de o inițiere.

După cum foarte bine observă Macchioro (*Zagreus*, 173-243) inițierea era o dramă sacră, la care lua parte încă și neofitul. Era o *pantomimă*, un rol jucat cu toată aprinderea de o ființă care începea să se convingă că nu mai era ea, ci zeul Dionysos. Însăși inițierea orfică nu era decât *depersonalizarea*, uitarea de sine, *contopirea cu zeul*, nașterea în Dionysos. Toate acestea nu erau lucruri convenționale, ci sincere. Neofitul era convins de evoluția lui. Era oarecum magnetizat, sugestionat. Era pradă unei experiențe mistice, subiective; avea viziuni în care se recunoștea pe el, trecând prin aceleași evenimente ca și zeul. Iar când ritul inițierii se sfârșea, neofitul își pierduse memoria trecută, uitase de *vechiul Eu*, nu era decât Dionysos. Cazuri de acestea de depersonalizare se întâmplă și în zilele noastre. (Macchioro, pp. 259-264).

Acum, să tălmăcim picturile de la Pompei. Alegoria începe cu scena G, așezată în fața ușii, care reprezintă o investmântare. Neofita se îmbracă frumos, ca pentru o nuntă; în misterele vechi, unirea sexuală cu zeul simbolizează inițierea prin excelență. Iar liturghia orfică nu era decât o ceremonie nupțială. În scena A, un copil, preot de-al lui Dionysos, citește neofitei cartea sacră a inițierii. *Catecheza*: învățătura rituală dogmatică. Scena B reprezintă o *agapă*. Lucrul e obicinuit în mistere, deoarece agapa precede și prepară inițierea, punând pe neofit în legătură cu zeul.

În scena următoare, capra pe care o alăptează o satiriscă e însuși Dionysos copil. Neofitul asistă la copilăria zeului și devine însuși Zagreus-Dionysos. Flautul și celelalte instrumente (siringa), împreună cu lira erau instrumente obicinuite în culturile antice. Silenul care se vede la stânga e, prin tradiție, pedagogul lui Dionysos. În scena D, un copil privește într-o oglindă (obiect însemnat în orfism), în timp ce altul îi ține o mască - ce reprezintă pe zeu - înapoia capului. Oglinda aduce halucinații, copilul se crede Dionysos și prezice sfârșitul tragic al zeului; silenul care ține oglinda comunică toate aceste prevestiri neofitei din stânga, care e îngrozită.

Scena E e scena supremă: se prezintă unirea sexuală cu Zeul, simbolizată prin descoperirea marelui Phallos. Neofita stă ingenunchiată și se pregătește să tragă voalul, dar mai înainte de această ceremonie nupțială trebuie să treacă prin suferința lui Dionysos, să repete moartea tragică a lui Dionysos. De aceea e biciuită de o ființă înțaripată, care e chiar *Telete*, fiica lui Dionysos și *Niccia*. Flagelația e un obicei comun tuturor culturilor orgiastice; era un sacrificiu uman fără moartea victimei; adevărata lui rațiune era acel efect mistic de *reînoire*, de *renăștere*. Biciuirea era ultima treaptă care mai desparte neofita de vechea ei personalitate. În scena următoare, a renăscut la o nouă viață, la o nouă personalitate. În sufletul ei s-au introdus viața, moartea și învierea lui Dionysos. Acum e o *bachantă*, o ființă al cărei suflet e contopit cu sufletul zeului; e despărțită definitiv și complet de restul omenirii.

A făcut cel mai însemnat pas în perfecțiunea ei: e o inițiată.

În aceste puține rânduri, atât orfismul cât și descoperirile lui Macchioro apar încă neclare și lipsite de adevărata lor prețuire. Vom reveni însă altă dată.

Dionysos-Christ

Alăturarea acestor două nume nu e fericită. Se va crede, de către cei mai mulți, că e vorba de *mitul* lui Isus. În realitate, problema *mitului* christic e aproape rezolvată. Istoricitatea Mântuitorului nu mai poate fi pusă la îndoială, iar cărțile autorilor partizani ai nonistoricității nu mai întâlnesc - în rândurile oamenilor de știință - succesul pe care-l repurtau acum douăzeci de ani. S-a înțeles că prezența elementelor mitice, legendare nu împiedică, în istoria lui Christ, existența Sa reală. S-a înțeles că mai toate asemănările cu divinitățile orientale se datoresc influențelor *posterioare* vieții pământești a lui Isus. Deși, în urma admirabilei cărți a lui Chouchoud (*Le mystère de Jésus*, 1925) și a traducerii cunoscutei lucrări a lui Drews (*Le mythe de Christ*, 1926) problema a început a fi iarăși discutată, teza non-istoricității nu mai poate câștiga decât pe cei neinițiați în istoria religiilor comparate. De altfel, ipoteza lui Chouchoud a fost magistral combătută de Maurice Goguel (*Jésus de Nazaret, Mythe ou Histoire*, 1925).

În notițele de față, deci, nu ne vom ocupa de mitul lui Isus. Ci vom încerca să lămurim una din cele mai însemnate probleme din creștinismul primitiv: *cristologia Sfântului Pavel*. Vom reconstitui, sumar, concepția pe care Apostolul și-a făcut-o despre Christ. Și vom explica izbânda pe care a repurtat-o propovăduind păgânilor.

Creștinismul sfântului Pavel e deosebit de cel al Apostolilor, de cel palestinian. Pentru că e un creștinism *universalist*. Mărginit în cadrele propagandei apostolice - Isus nu apărea decât ca un Mesia venit să mântuie poporul evreu. Creștinismul apostolilor era iudaic. Era împlinirea speranțelor poporului ales.

Între acest creștinism și cel al sfântului Pavel e o mare deosebire. Lăsăm la o parte faptul că Pavel se împotriva celor care susțineau că nu se poate ajunge creștin decât trecând prin iudaism - afirmând că *credința* singură e suficientă pentru a se mântui. Dar însăși concepția creștinismului la Pavel e deosebită de cea a Apostolilor. Aceștia - ca și toți creștinii iudaizanți din Siria și Palestina - socoteau că mântuirea de păcatul adamic s-a împlinit prin însăși venirea Mântuitorului. Cei care cred în Mântuitor și se botează în numele lui sunt mântuiți. Sau, mai exact, cei care își asimilează legea iudaică, cuprinsă în *Vechiul Testament* și apoi cred în Mesia, sunt mântuiți.

La Pavel, dimpotrivă, Mântuirea era *moartea și învierea în Christ*. Adică o experiență religioasă care se împlinea în cadrul unui mit. Cum vom vedea îndată, Pavel înțelegea creștinismul ca o *actualizare*, o realizare a lui Christ în sufletul credinciosului.

Dar aceasta nu se întâlnise până atunci în iudaism. Mântuirea prin identificarea cu un zeu era streină monoteismului intransigent și ritualismului rigid ebraic. Cum de se găsește, atunci, în cristologia Sfântului Pavel? De unde a împrumutat Apostolul această concepție, dacă ea nu aparținea evreilor?

S-a spus că S-tul Pavel a suferit puternice influențe elenistice. Limbajul lui ni-l arată ca pe un bărbat priceput în filosofia greacă. Sunt termeni și noțiuni pe care Pavel nu le-ar fi putut manipula, dacă ar fi posedat numai o adâncă cultură rabinică.

Dar nici mesianismul iudaic, nici filosofia greacă nu ne pot explica în întregime pe Pavel. Concepția morții și renașterii în Christ e o concepție

religioasă. E rezultatul unei experiențe, iar nu al unei speculații teoretice. E o concepție mistică.

Afirmația aceasta nu trebuie să ne înspăimânte. Ea nu e întru nimic fantezistă și credința creștină nu are nimic de suferit din pricina ei. Dimpotrivă.

În Tars, orașul Apostolului, bântuia pe vremea aceea - ca în toată Asia - un puternic sincretism religios. Zeci de culturi misterice își aveau acolo templele și credincioșii. Cultul lui Attys, Osiris, Adonis era în floare. Există și un zeu local, *Sandron*, care se aseamăna mult cu ceilalți zei misterici. Avem motive să credem că așezăminte orfice nu puteau lipsi. E peste putință ca Pavel, un bărbat cu o profundă și arzătoare viață interioară, torturat de misticism - să nu fi cunoscut, chiar fără să fie inițiat direct, unele din aceste culturi.

Vom arăta îndată că el a cunoscut *orfismul*. Că a experimentat moartea și învierea lui Zagreus. Și că, cunoscând creștinismul apostolic, a repetat cu Christ ceea ce descoperise cu Dionysos-Zagreus (Pentru toate acestea vezi Macchioro: *Orfismo e Paolinismo*, 1923. Ipoteza savantului italian a fost combătută, între alții, de A. Boulanger: *Orphée*, 1925. Cartea acestuia din urmă, însă, e departe de a se numi științifică. Vezi recenziă lui Macchioro în "Rivista Indo-Greco-Italica", 1925, pp. 294-295). Nu putem pomeni nici una din numeroasele lucrări asupra acestor fapte. A se vedea studiul nostru, *Misticismul grec și originile creștinismului*, care va apare. (Expuneri, discuții, bibliografie)⁹⁴.

Esența dogmei paulinice se poate rezuma astfel: Omul e păcătos pentru că s-a născut în carnea prihănită de Adam; ca să se mântuie, omul trebuie să se purifice de păcatul adamic, renăscând la o viață nouă, în Christ. Această renaștere e experimentarea morții și învierii lui Christ. E actualizarea istoriei lui Christ.

Isus Christ a trăit și a murit pentru păcatele oamenilor. Privit din acest punct de vedere, Isus e un Om. Privit ca un fapt religios, *simțit* adică, *experimentat* - Isus e un Zeu. Pentru că viața și moartea lui constituie un proces fecund și bogat în posibilități mistice. Repetând launtric această moarte - actualizând-o - credinciosul se identifică cu Christ. Și renaște cu El - la o viață nouă, veșnică.

Toate acestea le spune însuși S-tul Pavel în *Epistola către Romani*. Iată cele patru momente esențiale.

a. Christ moare pentru descătușarea omului de păcatul adamic (*Ep. Rom.* V, 6,9,10,12,14,15,17,18,19).

b. Omul se poate mântui murind și renăscând în El (VI, 1-11).

c. Trupul e sălașul păcatului (VII, 5,6,14,15,18-25).

d. Renăscând în Christ, păcatul e nimicit în trup (VIII, 1-5,10,11,13,14).

Toate ideile acestea sunt orfice (Macchioro, pp.67-71). Sfântul Pavel nu le putea cunoaște din legea iudaică. Evreii, repetăm, n-au avut niciodată intuiția mântuirii prin experimentarea morții și reînvierii unui zeu. De asemenea, elementele acestea nu se găsesc în nici o altă sectă mistică orientală.

Pavel, inițiat în orfism, a adaptat experiența orfică faptului creștin. Pentru că Christ era mult mai prețios ca Zagreus. Christ putea fi mai lesne actualizat pentru că era mai aproape. Și realitatea lui Christ era mai palpabilă decât a zeului grec.

Pavel a simțit imensele posibilități misterice ale lui Christ. De aceea a înlocuit, în cadrul misterului, pe Zagreus prin Christ.

Aceasta explică izbânda lui Pavel printre păgâni și nenumăratele înfrângeri printre evrei. Pentru că păgânii, indeosebi grecii, erau obicinuiți cu misterele.

Faptul mântuirii prin zeu, prin experiență le era cunoscut. Evreilor, însă, li se părea o erezie.

Paulinismul deosebește cel dintâi creștinismul de iudaism. Îi încredințează un element fecund, care nu a întârziat să dea roade. Creștinismul occidental se datorește în bună parte paulinismului.

Am putea stărui mai mult. Am putea pomeni de discursul Apostolului către zeul Necunoscut sau de erezia lui Marcion, de vădită esență orfică. Dar paginile acestea au avut o țintă mult mai restrânsă. În studiul nostru - pomenit mai sus - vom reveni.

Pettazzoni, profesor de istoria religiilor la Universitatea din Bologna, s-a făcut cunoscut încă din 1912 când a tipărit a sa *La Religione primitiva in Sardegna*. Adevăratul renume de savant și l-a câpătat însă odată cu înființarea colecției de istoria religiilor, în care a publicat până acum *La religione di Zarathustra nella istoria religiosa dell' Iran* (1920), *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (1921) și, acum în urmă, *I misteri*. În 1922 a început tipărirea unei magnifice opere: *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* (Roma. Societa Editrice "Athenaeum"), din care a apărut până acum numai vol. întâi.

Cartea lui Pettazzoni analizează originea și dezvoltarea misterelor în antichitate, începând cu cele grecești și tracice (eleusine, dionisiace, orfice, cabirice, cele ale lui Sabazius), trecând prin cele frigieni (Attis și Cybela), egiptene (Isis și Osiris), semitice (Adonis și Iștar) și sfârșind cu cele persane (Mitra). La începutul și sfârșitul cărții sunt două capitole de sinteză în care Pettazzoni lămurește procesul de formație al misterelor și tendința lor spre supranaționalism, spre *sincretism*, în epoca elenistică. Ipoteza pe care o dă Pettazzoni misterelor nu e pe de-a-ntregul originală, însă e definitiv pusă la punct. O observație mai atentă a riturilor misterice convinge că între toate misterele antice există mari asemănări, atât ca concepții cât și ca formă. Lucrul acesta nu se datorește însă - după afirmarea lui Pettazzoni - unor influențe reciproce ale misterelor, ci faptului că toate sunt produsele aceluiași cauze exercitate asupra unor materiale identice (sufletele omenești). Dacă ritul lui Isis și Osiris se aseamănă cu cel al lui Adonis și Iștar, aceasta nu e o dovadă că unul din ele a copiat pe celălalt, ci că atât mentalitatea egiptenilor cât și cea a semitelor mediteraneeni a fost izbită de aceleași observații naturale, producând concepții și rituri identice. Pentru că, dacă am admite posibilitatea unor influențe egiptene asupra misterelor frigieni, semite, grecești, tracice, nu putem admite o influență australiană asupra unor rituri pe care le găsim în același timp în Sicilia, Scoția și Grecia. Iată despre ce e vorba. În Australia, există o operație de inițiere a adolescenților, prin care li se fac cunoscute chestiunile sexuale, drepturile și datoriile către familie și trib, miturile tribului, ale totemului, ale ființei superioare, etc. Operația aceasta, care constă în probe fizice, dansuri și cutume ciudate, schimbări de nume, circumscriere - toate ca să se convingă neofitul că e un *altul* - operația aceasta e însoțită de un zgomot ciudat, pricinuit de învârtirea unei bucăți în formă de romb, cu ajutorul unei sfori. Acest zgomot, născut din învârtirea rombului, amintește prezența zeului (poate o asemănare cu tunetele cerului) și, deci, este strâns legat de riturile inițiatorii. Ceea ce e interesant de știut e însă faptul că acest romb și această legătură a lui cu riturile de inițiere se găsește și în Sicilia, Scoția și în Grecia veche. Peste tot, cu câteva prefaceri datorite influențelor locale. Cum s-ar putea explica aceste identități, dacă nu prin admiterea unor cauze identice, care să producă efecte identice, cauze care au lucrat, însă, *despărțite* una de alta?

Același lucru s-a petrecut și cu misterele din antichitate. Fiecare popor și-a avut misterul său, fie că el s-a dezvoltat complet, fie că s-a oprit pe o treaptă inferioară, ca cel semit. Cauza acestor mistere a fost *cultul agrarian* local. Spectacolul morții și nașterii vegetației a fost asimilat cu cel al morții și nașterii

zeului vegetației (Osiris, Attis, Dionysos, Adonis, Tammuz, etc.), apoi cu al morții și renașterii omului. Treptat, treptat s-a ajuns la concepția că individul inițiat în misterele morții și renașterii zeului (misterele de la Eleusis; etc.) se mântuie de moarte, *renăscând* odată cu învierea zeului. La sfârșit, câteva pagini se ocupă cu influențele și legăturile misterelor cu Creștinismul. Dar aceasta e o problemă prea însemnată ca să fie atinsă numai în treacăt.

Cartea lui Pettazzoni, care analizează riturile, e prea bogată ca să poată fi rezumată într-o scurtă notiță. De altminteri, ea e destul de cunoscută și apreciată în Apus și recenzia aceasta târzie n-a fost scrisă decât cu dorința de a o face cunoscută cetitorilor români.

IV. ȘTIINȚA MORȚII

IV. ȘTIINȚA MORȚII

1. MOARTEA EXPERIMENTATĂ

Imaginile morții la primitivi

Lipsește o cercetare de ansamblu asupra concepțiilor despre Moarte la popoarele primitive¹⁾. Este adevărat că există studii remarcabile asupra diferitelor modalități de înhumare, asupra diferitelor credințe privind viața de după moarte, nu și un studiu general și sistematic în care să fie examinată concepția despre Moarte și fundamentele ei ideologice, ca *trecere de la un mod de existență la altul*. Or, în lumea "primitivă", Moartea este valorizată ca o trecere de la un regim existențial la altul. Încă Van Gennep a pus deja în evidență foarte bine importanța "riturilor de trecere" la societățile tradiționale; Moartea, ca și nașterea sau nunta, comportă o serie de rituri prin intermediul cărora trecerea de la un nivel ontologic la altul se poate face fără riscuri, atât pentru cel care le practică efectiv, cât și pentru restul comunității. Dar un rit de trecere echivalează cu o *inițiere*: nașterea, nunta și moartea, de fapt, sunt deopotrivă, forme de inițiere; și invers, în ceremoniile inițiatice, simbolismele morții și ale renașterii (= noua naștere) și adesea ale nunții (= sexualitatea) joacă un rol considerabil.

Odată înțeleasă prezentarea Morții ca rit de trecere și schimbare de regim existențial, apare interesul de a urmări cercetarea în două direcții: pe de o parte studierea miturilor privind originea Morții; pe de altă parte precizarea reprezentărilor pe care societățile tradiționale și le-au făcut asupra post-existenței, în lumea de "dincolo" și, totodată, cercetarea concepției lor asupra timpului (*durée*) acestei vieți de după moarte.

Nu este vorba de a întreprinde aici, în câteva pagini, această complexă și nuanțată muncă; nu este posibilă decât schițarea marilor direcții. Se poate spune, într-o formulă sumară, că lumea "primitivă" nu concepe Moartea ca pe un *fenomen natural și necesar*, ea este doar consecința unui accident²⁾ care a avut loc în *illo tempore*, în Timpul mitic al începuturilor, și că acestui accident omologat cu o cădere i se atribuie întemeierea condiției umane actuale, în mod sensibil sărăcită în comparație cu starea precedentă.

Aproape peste tot în lumea "primitivă" există o categorie de mituri pe care etnologii o numesc "mituri paradisiace": ele conservă amintirile unei epoci

¹⁾Cartea lui J.T. Addison, *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité* (trad. fr. Robert Giodet, Payot, 1936), oferă o privire foarte sumară. Poate fi neglijată conferința lui Franz Boas: *The Idea of the Future Life among primitive tribes*, publicată în volumul colectiv, *Religion and the Future Life*, editat de E. Hershey Sneath (New York, London, 1922, pp. 9-26). Dispunem de bune monografii, unice, privind lumea oceaniană:

Cf. Sir J.G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (London, 1913-1924), vol. I, Australia, *Torres straits Islands, New Guinea and Melanesia*, vol. II: Polynesia; vol. III: Micronesia; Rosalind Mose, *The Life after Death in Oceania and the Malay archipelago* (Oxford, 1925).

²⁾Cf. de exemplu, Frazer, *The Belief in Immortality*, I, pp. 59-86; Hans Abrahamsson, *The Origin of Death*, *Studies in African Mythology* (Uppsala, 1951).

primordiale când omul nemuritor, fără obligația de a munci pentru a se hrăni, trăia în pace cu animalele și putea să-l întâlnească pe Dumnezeu *in concreto*, față în față. Ca urmare a unui eveniment neprevăzut, această epocă a luat sfârșit și lumea a devenit așa cum o cunoaștem astăzi; adică accidentul a modificat nu numai regimul ontologic al omului (din nemuritor, liber și superior animalelor, el a devenit muritor, sclav al muncii sale și separat de lumea animală), ci însăși structura Cosmosului; căci Cerul s-a îndepărtat de Pământ, "Axa" care unea cele două nivele cosmice - și care era figurată printr-un Arbore, printr-o Liană, un Munte, etc. - s-a rupt și, în consecință, "comunicabilitatea" între Cer și Pământ a fost întreruptă. În planul vieții religioase, această ruptură cosmică s-a tradus printr-o îndepărtare de Dumnezeu cel est.

În acest grup de mituri paradisiace, Moartea este considerată ca unul dintre semnele particulare ale schimbării aduse de catastrofa primordială. Cât despre natura "accidentului" care a provocat catastrofa, descrierea lui este dificilă în câteva cuvinte: unele mituri vorbesc de o greșală rituală sau despre o insultă adusă Dumnezeului cel est ori locuitorului său; altele fac aluzie la o mânie divină misterioasă sau la o întâmplare de asemenea misterioasă. Trebuie adăugat că aceste mituri evocă înainte de toate un *illud tempus* paradisiac și modificările cosmologice care au urmat "căderii"; acesta este subsidiarul care înfățișează geneza Morții.

Dar există și alte mituri în care este vorba în mod special de originea Morții: în afară de motivul "Paradisului pierdut", aceste mituri explică Moartea printr-un mesaj incorect transmis sau printr-un alt "accident", de asemenea stupid.

Spre exemplu, Dumnezeu trimite un animal cu acest mesaj: "omul nu va muri" și mesagerul repetă greșit textul; sau un alt animal îl devansează și anunță că Dumnezeu a decis moartea etc.; sau, în alte mituri, Moartea este explicată prin nepriceperea omului care nu a știut să decripteze un simbol al imortalității, prin eșecul inițiativ al unui Erou (= strămoș mitic), prin violența unui șarpe, etc. N-avem intenția nici posibilitatea de a înregistra toate aceste motive mitice privind originea Morții. Important este, înainte de toate, să subliniem următorul fapt: *majoritatea popoarelor arhaice consideră Moartea ca un eveniment accidental care, deși primordial, a fost posterior creației primului om (Strămoșul mitic), și apariția Morții este aceea care a pus capăt perioadei paradisiace.*

Există deci o amintire despre imortalitate a omului primordial, dar această amintire este confuză și contradicțiile abundă. Adesea "omul primordial" este figurat mai întâi sub aspectul unei Ființe mitice, semidivine, care a fost asasinată și a cărei moarte (violentă) întemeiază regimul cosmic al zilelor noastre și decide, în același timp, condiția umană actuală: tocmai prin moartea Ființei primordiale și ca urmare a acestei morți, umanitatea descoperă deodată sexualitatea, necesitatea de a se hrăni și pe aceea de a muri. Acest "prim asasinat" introduce sexualitatea ca mijloc de reproducere și totodată ca o condiție *sine qua non* de continuitate a vieții prin alimentație. Mitul joacă un rol considerabil printre cultivatorii de plante alimentare și agricultori; el explică în

"Cf. articolul nostru, *La Nostalgie du Paradis dans les Traditions primitives*, Diogenes, 1933, pp. 31-45.

"De altfel, studiile preliminare indică un anumit număr de religii. Pentru o mai bună cunoaștere se începe cu tradițiile africane; cf. H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker* (Berlin, 1936), pp. 267; H. Abrahamsson, *The Origin of Death*. Poate fi oricând consultată cu profit bogata monografie a lui J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall* (Münster i.w., 1913).

fapt canibalismul ca și nenumărate ceremonii în relație cu creșterea plantelor, sexualitatea și moartea¹¹. De fapt, moartea însăși este asimilată cu sămânța: ea cunoaște o "moarte vegetală" și, reintegrată în Pământ, așteaptă renașterea ca orice plantă a cărei sămânță a germinat în sânul Pământului-Mamă¹².

Am amintit de acest mit de origine pentru a arăta că ideea pe care primitivii și-au făcut-o despre "Primul Mort" a influențat comportamentul față de *actul* de a muri. Să părăsim deci Mitologia Morții pentru a cerceta ceea ce primitivii gândesc despre *propria lor moarte*: ei sunt de acord s-o considere ca o schimbare de regim existențial; moartea nu este un *sfârșit*, ci o *post-existență*. Această existență *post-mortem* este totuși departe de a fi comparabilă cu "imortalitatea" de care se bucura omul primordial. Ontologic, moartea este concepută ca o pierdere de substanță, ca o diminuare a ființei. Moartea este dezincarnare, "spiritualizare": devenire în umbră, suflet, spirit, etc. și toate aceste stări sunt inferioare plenitudinii existenței incarnate. Aceasta este rațiunea pentru care găsim totuși în lumea arhaică speranța, mai mult sau mai puțin clar exprimată, în reintegrarea în existență reîncarnată.

Problema care se pune omului societăților arhaice este de a săvârși, în cele mai bune condiții, cu ajutorul unui ritual, această trecere de la un nivel ontologic la altul - ceea ce se obține prin actul de a muri. Moartea este o inițiere spre un alt mod de existență. Pentru a se pregăti în acest sens, primitivii au elaborat un anume număr de rituri inițiatice prin care ei învață să "moară" și să "reînvie"¹³. Or, majoritatea probelor pe care adolescenții le îndură în perioada încercărilor de inițiere (sau pe care oamenii deja maturi le înfruntă în inițierile din cadrul societăților secrete) se aseamănă până la confundare cu probele pe care le așteaptă repauzații imediat după moartea lor. Este vorba de o călătorie în necunoscut, de traversarea periculoasă a unui labirint, de trecerea unui pod îngust ori instabil, de întâlnirea cu monștri, etc.

La Malekula, spre exemplu, numai cel care a fost inițiat - deci care a învățat să nu se rătăcească într-un labirint - reușește să scape din încercările pe care le are de înfruntat după moarte: căci, murind, el întâlnește același labirint și un Căpeaun străjuiește intrarea sa; dacă mortul se dovedește incapabil să-l străbată, este devorat de Căpeaun¹⁴.

Inițierea efectuată în timpul vieții are, de fapt, ca scop salvarea sufletelor dezincarnatilor de a "doua moarte". Căci multe popoare au credința că anumiți morți, în special cei care nu reușesc să depășească probele inițiatice *post-mortem*, sunt nimiciți într-o manieră definitivă, chiar dacă amănuntele privind această înfrângere apar destul de neclare. În orice caz, rezultă din credințele respective funcția inițiatcă a Morții: a muri înseamnă a risca orice existență *post-mortem* pentru a se putea menține la nivelul post-existenței; așa diminuată cum se află, trebuie *știut* un lucru și *făcut* un lucru. (Trebuie de

¹¹Acest complex mitico-ritual a fost admirabil studiat de către doi elevi ai lui Frobenius: Volhardt și Jensen. Cf. E. Volhardt, *Kannibalismus* (Stuttgart, 1939); Ad. E. Jensen, *Hainuwele. Volkerzählungen von der Molukken-Insel-Ceram* (Frankfurt a. Mein, 1939); id. *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden, 1951).

¹²Cf. al nostru *Tratat de istorie a religiilor* (Paris, 1949), pp. 211 sq.

¹³Sensul funcțiilor inițierilor la primitivi sunt mai complexe decât o pregătire pentru viața *post-mortem*. Inițierea conduce la maturitatea spirituală a adolescentului și îl face apt pentru viața socială. Dar trebuie subliniat faptul că se obține maturizarea printr-un rit al morții și al resurecției simbolice.

¹⁴Cf. spre exemplu, A.B. Deacon, *Malekula. A vanishing people of the New Hebrides* (London, 1934), pp. 552-sq.; John Layard, *Totenfahrt auf Malekula* (Franos-Jahrbuch, 1937, Zurich, 1938 pp. 242-291; id., *Stone Men of Malekula* (London, 1942), pp. 340 sq., 649 sq.

asemenea ca *alții*, cei vii, să facă anumite lucruri pentru a se asigura prelungirea post-existenței: de unde marea importanță, în toate religiile, a riturilor și obiceiurilor funerare). Numai după depășirea probelor inițiatice (redușe uneori la posesiunea unui talisman, la cunoașterea unei formule sau a unui simbol) începe post-existența în Țara Morților.

Volume întregi s-au scris asupra diverselor reprezentări privind aceste Țări ale Morții și încă suntem departe de a avea o bună descriere a tuturor "Infernurilor" și "Câmpiilor Elizee" și "Insulelor Fericirilor" care constituie geografia funerară a umanității primitive.

Ar fi imprudentă reducerea acestei diversități de peisaje la câteva tipuri net determinate, deși se poate distinge un oarecare număr de "motive" dominante: locuința în Cer, în Lună, dincolo de Mare, în Munți, etc... și mai ales sub Pământ (așa - zisele "Infernuri", care nu sunt totdeauna atât de terifiante cum lasă să se înțeleagă terminologia noastră: în cea mai mare parte este vorba doar de o "țară" ca celelalte, sau chiar mai frumoasă, imaginată într-o regiune depărtată și subterană. Acolo locuiesc sufletele dezincarnate, sub formă de umbre, relieve săracite de corpurile lor, sau deja modificate, diminuate, ca larve, animale sau chiar plante și obiecte în aparență neînsufletește. Această post-existență nu îngăduie nicidecum a fi redusă la un anumit număr de tipuri: de la activitatea cea mai complexă la apatia pietrificată, toate tipurile de "viață" sunt relaționate cu repauzații. Uneori este vorba de o repetiție mai mult sau mai puțin completă a practicii cunoscute din timpul existenței terestre; alteori supraviețuirea este, din contra, mai "spiritualizată", ea este redusă la un simbol, la un semn. Astfel, de exemplu, la australieni - și acest detaliu este important, căci australienii reprezintă una dintre culturile cele mai arhaice - sufletele morților sunt minuscule, aproape invizibile: ele se aseamănă boabelor de nisip. Dar se înțelege de ce această imagine a sfârșit prin a se impune: deoarece australienii cred că sufletele repauzaților, pitite în crăpături în jurul unor roci, în arbori, așteaptă ca o femeie să treacă prin apropiere, pentru ca ele să poată penetra prin ombilic în burtă acesteia și să se nască din nou¹¹.

Căci dorința de revenire la viață este universal atestată, chiar dacă nu se manifestă totdeauna într-o manieră destul de precisă, ca la australieni. Mai peste tot, această întoarcere la viață este imaginată într-o manieră destul de complexă și confuză, pentru că nu se crede numai într-o reîncarnare a sufletelor, dar se speră deopotrivă într-o resurrecție a corpurilor. La primitivi se disting cel puțin două mari ideologii privind speranța în resurrecția cărnii. Prima ar fi aceea a vânătorilor nomazi pentru care "esența vieții", se presupune, s-ar afla concentrată în oase: popoarele de vânători cred că începând tocmai de la oase renaște trupul animalelor și că în același fel vor reînvia într-o zi și cele ale oamenilor¹²; a doua ideologie a fost elaborată de popoarele cultivatorilor și agricultorilor: omul este asimilat cu o sămânță; îngropat, el se descompune asemenea bobului și, la fel, revine la viață într-o nouă întrupare¹³.

¹¹Cf. Baldwin Spencer și F. J. Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (London, 1899), pp. 119-117, 335-338; id., *Northern Tribes of Central Australia* (London, 1904), pp. 145-153, 330 sq. 448-451, etc.

¹²Cf. Uno Harva, *Ueber die jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas* ("Journal de la Société Finno-Ougrienne", XLII, 1925); Adolf Friedrich, *Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nord-asiens* ("Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", V, 1943, pp. 189-247); Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, (Paris, 1951), pp. 153 sq.; H. Nachtigall, *Die kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung* ("Zeitschrift für Ethnologie", Bd. 77, Heft 2, 1952, pp. 188-197).

¹³Cf. lucrările deja citate ale lui Volhardt și Jensen; cf. de asemenea articolul lui Nachtigall.

Din toate aceste credințe și obiceiuri se degajă speranța unei "eternă întoarceri", a unui circuit neîntrerupt de existențe realizate la nivele diferite. După ce a pierdut nemurirea din cauza catastrofei primordiale, omul este sortit morții; dar, murind, el reușește să se mențină un timp oarecare într-o post-existență diminuată și speră să regăsească viața, fie prin încarnare, fie printr-un fel de "resurrecție" a propriului său corp. Astfel, în acest orizont spiritual, dominat mai ales de mitologiile lunare și de misticile chtonico-agrariene s-au dezvoltat destul de bine diverse mituri ale eternei întoarceri, ca și concepțiile pan-indiene despre karma și ciclurile infinite ale reînvierii.

Întrucât credința în post-existență implică, într-o formă sau alta, speranța într-o revenire la viață, apare interesul pentru studierea concepțiilor primitivilor privind *durata* intervalului care separă *moartea* de *resurrecție*. În cazul reîncarnării sufletului, ca la australieni, acest interval poate fi destul de scurt. În general, reîncarnarea are loc după două generații: sufletul bunicului sau al străbunicului este acela care se încarnează. Dar unde avem de-a face cu credințe foarte elaborate despre Țara Morților, intervalul dintre două existențe devine din ce în ce mai mare, și uneori speranța în renaștere se confundă cu speranța în resurrecția finală și colectivă a corpurilor. Se înțelege atunci rolul decisiv al inițierii efectuate în timpul vieții. Un inițiat este mai bine pregătit pentru a înfrunța această perioadă mai mult sau mai puțin lungă de timp, care începe cu moartea și care va lua sfârșit fie cu reîntoarcerea individului la viață, fie cu resurrecția finală.

Aici se verifică importanța tuturor acestor credințe legate de moarte și dorita întoarcere la viață, pentru constituirea misticilor "Timpului și Eternității". Se poate lua cunoștință de aceasta studiindu-se reprezentările arhaice ale post-existenței - care rămâne totuși o existență *în timp*, -și comparându-le pe de o parte cu mitul paradisiac iar, pe de alta, cu miturile escatologice de la sfârșitul lumii: în aceste două clase de mituri se constată primele eforturi ale speculației umane pentru reprezentarea eternității, altfel decât o repetiție, ca o eternă întoarcere.

¹A se vedea studiul nostru în pregătire *Timpul și Eternitatea în mitologiile Morții*.

Despre un anumit sentiment al morții

Miracolul morții nu constă în ceea ce sfârșește ea, ci în ceea ce începe. Nu mă înspăimântă nimic în faptul că moartea pune capăt biologiei, că încheie definitiv seria experiențelor organice, că, într-un cuvânt, oprește pe loc *viața*. Sub acest aspect, cunosc deja moartea; din experiențele mele, din ceea ce văd la alții; m-am întâlnit de nenumărate ori cu fenomenele morții, cu agonia, cu stingerea, cu oprirea pe loc. Am murit de atâtea ori până acum, ca orice om, încât moartea cea adevărată nu mă mai poate înspăimânta. Fiecare cunoaște moartea în acest sens. Ce nu cunoaște nimeni este *începutul* de după moarte. Este adevărat că după fiecare moarte în viață, izbutim, într-un fel sau altul, să ne naștem din nou, să reluăm altă viață. Dar toate aceste renașteri se petrec în cadrul vieții organice și morale, au conținut identic, nu variază decât structurile. Renaștem neconținut, dar renaștem cu aceleași valori, cu aceeași experiență organică, aproape cu aceleași lumini spirituale. Nu este o schimbare decisivă, unică, ireversibilă.

Schimbarea aceasta ireversibilă o experimentăm numai prin moarte. Și ceea ce este miraculos în moarte este faptul că începe atunci "ceva" cu desăvârșire deosebit de tot ce cunoaștem noi, cu desăvârșire deosebit de ceea ce ne așteptăm să fie. Se continuă ceva pe care noi nu avem ochi să-l vedem în timpul vieții. Se continuă ceva pe care *l-am fi putut cunoaște*, dar pe care nu știm să-l căutăm în timpul vieții; un imponderabil, o taină, o absurditate, știu eu ce? Adevărul e că: deși *începe* ceva complet deosebit de viață, moartea *continuă* totuși o conștiință pe care *am fi putut* s-o intuim încă din timpul vieții. Acesta e și paradoxul central al morții: *altceva* decât viața și totuși ceva pe care l-am putea cunoaște chiar cu ajutorul vieții.

Mă întreb chiar dacă adevărata esență a vieții nu este totuna cu esența morții. Dar nu în sensul pe care îl dați d-voastră morții și vieții. Pentru dumneavoastră, viața este permanentă trecere, un fluviu continuu - iar moartea este același lucru, cel puțin în faptul ei inițial, este o trecere, o pierdere dincolo. Dumneavoastră pulverizați viața, și proiectați această imagine evanescentă asupra morții. Identificați viața și moartea în ceea ce au neesențial. Pentru mine, dimpotrivă, esența vieții nu este dinamismul ei exterior ci o saturare, ceva din care nu se mai poate scădea nimic, de la care nu se mai poate adăuga nimic. Și atunci mă întreb dacă moartea nu este același lucru.

Oamenii care experimentează de milenii partea negativă a vieții, golurile ei, *neființa* ei, oamenii au conceput moartea ca un maximum de neființă, ca un vacuum etern, ca un absolut negativ. Ei au proiectat în eternitate, în moarte absența vieții din viața de toate zilele. Dacă cercetați concepțiile (filosofice și științifice, căci cele populare au mai multă intuiție și sunt, deci, mai aproape de adevăr) despre moarte, veți găsi la rădăcina lor incapacitatea de a viețui, impotența, neființa. Dumneavoastră, care aveți superstiția filosofilor și științiatilor, credeți că dacă un savant vă prezintă o carte bine gândită ("profund" gândită) asupra vieții - trebuie să-l credeți pe cuvânt. Dimpotrivă; nu credeți niciodată astfel de oameni, care trăiesc în marginea vieții, în afara de viață, trăiesc abstract și livresc, simțind ce pot simți (deci foarte puțin), gândind în maniera lor, adică atât cât pot gândi.

Printre marile anomalii ale lumii moderne se numără și faptul că știința și filosofia ne învață viața și *moartea*. Gândiți-vă o clipă la absurditatea acestui

lucru: oameni care cunosc viața din laborator, o cunosc prin analize, îi cunosc fenomenele ei, și oameni care gândesc asupra vieții dintr-un cabinet, tocmai aceștia sunt chemați să ne învețe cel mai esențial și cel mai decisiv fapt: existența noastră, moartea noastră. De altfel, ei nu fac decât să completeze și să articuleze experiențele noastre negative, neființa noastră.

Dar să ne întoarcem. Spuneam că am putea cunoaște moartea încă din viață; nu moartea așa cum o știm toți (osificările spirituale, oprirea pe loc), ci moartea în înțelesul ei prim, de *începere*, de inaugurare ireversibilă. Ne lipsește, pentru aceasta, un imponderabil, o trăire completă a vieții, ne lipsește ceva pe care nu-l cunoaște nimeni; și de aceea moartea ni se prezintă ca un miracol, căci ne introduce firesc în acel imponderabil pe care, poate, atâția din noi îl căutăm zadarnic în timpul vieții.

Miracolul constă mai ales în totala răsturnare de valori. Viața, așa cum o înțelegem noi, este o continuă ascensiune, o continuă perfecționare morală și spirituală, un neînterupt șir de cuceriri, de posesiuni, de înțelegeri, de experiențe. Un om perfect, după judecata noastră, este acela care a cunoscut mai mult, s-a înălțat mai sus cu mintea și cu sufletul, a înțeles mai mult. De la 12 la 60 de ani, să spunem, omul acesta perfect se trudește neconținut să ajungă mai sus, să se purifice, să înțeleagă, să cunoască. Ajunge în pragul morții un om perfect. Și atunci, printr-o simplă experiență organică, el moare, se trezește deodată într-o altă lume, unde începe altceva, unde valorile sunt altele și ascensiunea este înțeleasă altfel.

Acesta este miracolul. Acesta este paradoxul; cheltuiești o viață întreagă pentru a te înălța, a te purifica și *a cunoaște*, ca să ajungi, în moarte, cine știe, la cea mai de jos treaptă a perfecțiunii. Prin simplul fapt al morții, o biată femeie bătrână poate ajunge mult mai sus decât un Bergson, un Einstein, un Rodin⁹⁵. Umbli pe stradă și întâlnești pe la colțuri cerșetori în zdrențe, femei sărmene sau auzi de oameni care suferă cele mai cumplite boli, care și-au pierdut tinerețea în spitale - și îi compătimești, fără să te gândești o clipă că poate oamenii aceștia sunt îngeri printre noi, sunt arhangheli veniți să ne ispitească, sau sunt simple suflete care, atunci când își vor lua zborul, se vor afla mult mai aproape de lumină decât cei mai mari înțelepți, cei mai mari sfinți și filantropi ai noștri. Este o simplă închipuire a mea, fără îndoială, dar paradoxul și miracolul morții ne dă dreptul la orice închipuire. Mă gândesc, însă, la zădărnicia setei noastre de perfecțiune, de ascensiune - atât timp cât există o moarte ale cărei legi nu le cunoaște nimeni.

Fragmente nefilosofice

Anul 1933 a cunoscut cele mai multe încercări literare, eseistice și filosofice asupra morții. Tinerii scriitori și gânditori români au luat atitudine și față de această problemă esențială.

Am crezut întotdeauna că cei care nu se întreabă asupra morții nu-și pot trăi complet și competent viața. Dar, mi se pare că există aici o mare neînțelegere, care zădărnicește și cele mai superbe eforturi de a cuprinde realitatea morții. Căci toți cei care au scris despre moarte au pornit de la reflecții filosofice sau de la experiențe personale. Or, moartea - ca și viața - își refuză sensul ei ultim celui care este singur, celui care o privește ca un ins. Experiența morții, dintr-un punct de vedere personal, nu revelează decât caracterele ei superficiale: transitorietatea, evanescența, pierderea.

Iar dintr-un punct de vedere filosofic, rațional, abstract, teoretic, moartea se relevă fie drept un fenomen natural (și ca atare nemaiinteresând conștiința intimă), fie drept un mister, un paradox. În ambele cazuri, nu se ajunge la *realitatea* morții, ci la *constatarea* ei. Fiecare constată că există moarte și constatarea aceasta îl conduce la o serie de lamentări, de premoniții, de aforisme. Lucruri frumoase, fără îndoială, dar care nu au nimic de-a face cu realitatea morții.

Acum câțiva ani, când moartea nu ajunsese încă o modă și nu se puna ca problemă primă, am început a publica o serie de articole tehnice asupra învățaturii morții, a pedagogiei și *artei de a muri bine*. Lucrurile acestea nu erau inventate de mine. Le-am adunat din documente autentice - și asiatice, și europene - și am încercat să obțin o priză mai directă și mai concretă asupra acestei taine, decât aș fi putut obține prin experiența mea proprie și reflecții teoretice.

Moartea este un lucru care se învață. La început nu înțelegi nimic, după cum nimic nu înțelegi nici din viață. Își are o gramatică a ei, un dicționar al ei. Și după cum nimeni nu poate învăța o limbă complet deosebită ascultând pe cei care o vorbesc și încercând să ghicească ce spun - ei deschid gramatica și dicționarul și încep a învăța, lecție după lecție - tot așa nu veți afla ce este moartea atît timp cît vă veți mulțumi să vă dați cu părerea cam ce poate fi ea. (Înțeleg perfect că ceea ce vreau eu să compar - moartea cu o limbă străină - sunt incompatibile. Este numai un fel de a sugera și nimic mai mult).

Documentele acestea există. Ele sunt folklorul și "cărțile morților" (egipteană, tibetană, celtică, iudaică). Moartea nu poate fi înțeleasă de om, ci de *oameni*. În om, în ins, intuiția fantastică, intuiția care poate cuprinde global și esențial realitatea - este fărâmițată, este mai ales alterată. Prezența fantastică într-un ins este nevroză⁹⁶; prezența fantastică într-o colectivitate este folclor. Fantasticul, iraționalul (teluric sau ceresc) este asemenea unei limfe care străbate prin tot organismul vieții asociate⁹⁷; îndată ce se izolează, se individualizează, limfa aceasta se descompune, putrezește.

Povestirile fantastice, chiar scrise de un geniu ca Edgar Poe, îți repugnă prin exaltațiile lor neurotice, bolnave, inumane, demoniace. Fantasticul folcloric, dimpotrivă, te pune în contact direct cu o realitate irațională, dar concretă: cu o experiență asociată în care s-a concentrat intuiția globală a vieții și a morții.

Înveți despre moarte numai de la aceia care au cunoscut-o, care au cultivat-o, care s-au întreținut cu ea în lungile secole de așteptare, în nopțile apocaliptice. Înveți despre moarte numai de la oamenii care au cunoscut-o fără să moară. Cât de paradoxal pare lucrul acesta, el este totuși adevărat, simplu și adevărat. Într-o intuiție reală, folklorică, întâlnești realitatea morții, cunoști vămile ei, înțelegi întunecatul ei destin. Un om care moare într-o legendă prețuiește mai mult (din acest punct de vedere al *cunoașterii*) decât toți eroii care mor în toate romanele moderne.

*
* *

Un om moare, într-un roman, *individual*, moare pe cont propriu: ne dă o emoție estetică și atâta tot. Un om care moare într-o legendă exprimă întreaga problemă, *reală* (nu artistică) a morții. Povestirea morții lui este astfel redată (cu mijloace magice, ritmul, sonoritatea, fantasticul), încât ni se comunică o emoție reală, obiectivă nu una estetică. Moartea, în folklor, este o cunoaștere tot atât de concretă ca și în religie. Pentru că e într-un contact direct și viu cu însăși esența existenței omenești, contact magic, fantastic, pe care numai viața asociată îl poate menține, pe care orice individualizare îl anulează.

*
* *

Reprezentarea morții în folklor este cel mai bun instrument de cunoaștere⁹⁸ pentru cercetarea acestei realități de care vorbește toată lumea astăzi. Citiți bine izvoarele și veți înțelege că fiecare om își întâlnește moartea în care a crezut, moartea pe care și-a reprezentat-o.

*
* *

Ce deosebește o operă literară de alta din aceeași țară, din aceeași epocă ? Ce aseamănă o creație literară folklorică asiatică, veche de două mii de ani, de una creată acum în Pirinei sau în Vosgi ? Doi scriitori, din aceeași țară, de aceeași vârstă, de aceeași meserie vor produce două opere literare fundamentale deosebite. Același lucru cu ceilalți artiști, pictori, sculptori, iconari. Comparați și operele folklorice; din orice timp ar fi ele, din orice continente ar fi culese - au un aer de familie pe care oricine îl observă.

Asemănarea aceasta se datorează *prezenței fantasticului* păstrată de orice producție folklorică. Viața asociată care creează folklorul - deși realizarea este obținută întotdeauna de un individ, care știe să concentreze emoția aceasta colectivă - imprimă o anumită magie formelor verbale, ritmurilor, schemelor dinamice. Creația folklorică este un proces nedisociat de subconștientul uman (nu individual) din toate timpurile. Este un contact direct cu fantasticul. O creație "cultă" se rupe din această turbure magie; ea exprimă o viziune personală a lumii, o emoție obținută pe cont propriu, nu participând la emoția unei întregi colectivități.

Este ceva concret și pozitiv în această asemănare fundamentală dintre toate producțiile folklorice. Nu trebuie să vorbim de "mentalitate primitivă", de "superstiții", etc.

Acestea n-au ce căuta aici. Ele sunt mediul nutritiv în care și-a înfipt rădăcinile instrumentul de cunoaștere mitică, simbolică, fantastică. Este o cunoaștere concretă în folklor, ceea ce nu se găsește în opera oricărui mare literat sau artist. Trebuie să fii un Dante, un Shakespeare, un Goethe, un Dostoievski, ca opera să ajungă un instrument de cunoaștere. Pe câtă vreme orice producție folclorică poate fi un instrument de cunoaștere; pentru că participă la această prezență fantastică, prin care se ajunge la rădăcinile lucrurilor, se intuiește substanța realității, se exprimă limitele vieții și nemărginirea morții.

Tragism 1933

Cred că timpurile pe care le trăim acum ne silesc să experimentăm un alt sentiment al tragismului existenței decât sentimentele clasice. Înainte de tragicul cosmic, de tragicul condiției noastre cosmice - rezultat din ignoranța cu care suntem blestemați să rămânem până la moarte, de limitarea puterilor și înțelegerii noastre, de lipsa oricărui criteriu absolut care ar putea justifica decisiv actele noastre - înainte de acest tragic, spun, experimentăm un sentiment tragic al vieții sociale. Trăim atâta mizerie, experimentăm cu toții atâtea lașități și abdicări (un om cu adevărat cinstit, în sensul clasic al cuvântului, ar trebui în zilele noastre ori să asasineze, ori să se sinucidă; refuzând prin acest gest de curaj să ia parte la contemporaneitate); ne vedem siliți în fiecare zi să asistăm la atâtea ticăloșii, la atâtea suferințe nedrepte; înțelegem în fiecare zi că suntem neputincioși să alinăm suferințele acestea, că orice am face suntem și rămânem neputincioși - încât ajungem fiecare să realizăm condiția tragică a existenței noastre sociale. Și după cum, altă dată, rezistența în fața destinului tragic al omului (făptură sortită ignoranței, morții, limitării) implica resemnare definitivă sau nădejde infinită - astăzi suntem siliți să ne resemnăm sau să nădăjduim chiar împotriva nădejdi; dar atitudinile acestea nu le luăm față de condiția eternă, cosmică, a omului, ci față de condiția lui temporală, istorică; față de întristatul ceas social care ne-a fost ursit să-l trăim.

Există astăzi în lume o suferință meschină, cotidiană, inferioară; o suferință biologică, nu una umană și spirituală. Tragismul acesta de fiecare zi pe care îl trăim cu toții nici nu ne ajută, cel puțin, să ne adâncim sufletul nostru, să-l conducem spre mântuire. Un Faust, un Sf. Augustin, un Pascal, un Karamazoff - nu mai sunt contemporanii noștri în spirit. Noi suntem urșiți să înțelegem neputința noastră umană, limita voinței noastre, nedreptatea predestinată acestei Lumi - auzind cum alții au miliarde, iar alții mor de foame, asistând cum cele mai curajoase porniri sunt înecate în ticăloșia sfârșiturilor, știind cum totul se cumpără, totul se vinde. Este o așteptare tristă pretutindeni în lume. O așteptare a întregii vieți colective neliniștită, chinuită. Ce miracol va putea sparge zidul de noroi care ne sufocă ? Începi să disperezi chiar la posibilitatea acestui miracol...

Și iată de ce, în loc de a medita asupra condiției umane ca să întâlnești blestemata ei limitare - astăzi ajungi la aceeași înțelegere, observând pur și simplu viața socială din jurul tău. În loc de a relua, în spirit, gestul lui Prometeu - astăzi ți-e suficient să-ți păstrezi sensibilitatea și cinstea intactă, pentru a suferi tot atât de mult, tot atât de îndelung. Cazurile "clasice" ale tragismului - astăzi se găsește pe toate drumurile. Dar nu mărețe, nu eroice, ci pur și simplu meschine, mizere, românești. Românii care au izbutit să se refuze o mic de ani sentimentului tragic al existenței - întâlnesc astăzi, pentru întâia oară, un adversar eficace înțelepciunii lor. Să vedem...

Despre tinerețe și bătrânețe

Îmi place să revin mereu la probleme banale sau insolubile (ceea ce poate să însemne același lucru) și găsesc în contemplarea lor o hrană pe care nici actualitatea, nici problematica de avangardă nu mi-o pun la îndemână. Meditez adesea, de pildă, la foarte vechea și foarte complicata problemă a tinereții. Tinerețea, în sine, rămâne pentru mine o enigmă; căci ea are *întotdeauna dreptate*⁹⁹ și, totuși, este întotdeauna mediocră, plată, impotentă. Înfrorătoarea impotență a tinereții! Cât ești tânăr, ești ursit parcă unei inconsistente funciare; nu poți *realiza* nimic, dacă nu poți naște din tine nimic organic, ci numai fragmente (chiar de geniu, dar numai fragmente) de viață, discontinue, inegale, fără stil. Inutil te zbați, inutil gândești; nu înțelegi mai niciodată nimic, nu iei contact cu realitățile, nu respiri viața¹⁰⁰. Greșit se spune că tinerețea e mai aproape de viață, că între ea și viață nu intervin decepțiile, experiențele, construcțiile mentale care caracterizează maturitatea. Dimpotrivă, tinerețea aduce cu sine un milion de superstiții, de idei gata, de sugestii și iluzii - pe care le interpune întotdeauna între ea și viață. Un contact direct, nud, nu-l poate da decât maturitatea și, perfect, numai bătrânețea. Nu începi să trăiești real decât în jurul vârstei de patruzeci de ani. Până atunci, nu trăiești decât în gesturi, în intenții, în nostalgia viitorului și amintirea trecutului.

Este ciudat că tinerii au mai decis simțul trecutului decât oamenii maturi. Un tânăr trăiește mult mai mult cu amintirile decât trăiește un om de cincizeci - șaizeci de ani. Nu numai atât: la un tânăr, trecutul este un element întotdeauna prezent, cât de paradoxal ar părea aceasta. Este permanent legat, printr-o osmoză neîncetată alimentată de amintirile lui. Nu le vede așa cum le poate vedea un om matur. Nu s-a detașat încă de ele.

Ceea ce este deprimant în spectacolul tinereții manifestate este totala ei lipsă de originalitate¹⁰¹. E absurd să spunem că "tinerii sunt originali, personali, noi". Originalitatea lor constă în faptul că *nu înțeleg* bine anumite lucruri, pe care mai târziu le vor înțelege precis; și atunci nu le vor mai spune, pentru că nu îi vor mai interesa. Tinerii sunt un soi de lăutari care trag cu urechea și apoi reproduc "adevărurile" după ureche, dând impresia de originalitate.

Cereți unui tânăr să scrie o carte asupra vieții și vă va aduce un manuscris de o mie de pagini, într-atât știe de multe și atât de importante, de noi, de semnificative i se par toate. Un om matur va scrie o sută de pagini; un bătrân, cel mult douăzeci. Este în această anecdotă întreg destinul tinereții; acela de a fi îmbătățită prea mult de spațiu și de timp.

Obişnuiesc tinerii să-și bată joc de frica de moarte a bătrânilor și să se laude cu curajul cu care ei, de pildă, ar înfrunta moartea. Nu e greu să sacrifici ceea ce n-ai avut încă timpul să prețuiești. Ce-ar putea pierde un tânăr, murind? Ce cunoaște el din viață ca s-o iubească? Dar mai este ceva: este definitivă opacitate a tinereții față de sentimentul morții, față de agonie, față de trecere. Și această opacitate trădează mediocritatea; căci o conștiință în care nu s-a zbatut, într-un fel sau altul, problema morții, mai are încă de crescut până să se atingă acel minim de elevație indispensabil contemplației și înțelegerii vieții.

Cineva îmi spunea că tinerețea e mediocră pentru lipsa ei de experiențe sau pentru puținătatea acestor experiențe. Poate să fie așa. Dar, judecând după propria mea observație, nu experiențele lipsesc unui tânăr, ci înțelegerea lor. Tinerii nu știu ce să facă și cum să scape de experiență. De aceea chiar

întâmplările cele mai extraordinare le rămân oarecum exterioare, le poartă după ei ca un lest, nu le transformă în hrană și în înțelegere. Am cunoscut un tânăr gazetar cehoslovac care a făcut de trei ori înconjurul lumii, a cunoscut toate mizeriile și toate aventurile, a străbătut orașe de vis și de coșmar și când s-a întors, după patru sau cinci ani, era tot atât de mediocru, de opac, de grosolan sufletește ca și mai înainte. Fericitul acela rămăsese un perfect tânăr, adică un perfect mediocru.

... Și, cu toate acestea, *tinerețea are întotdeauna dreptate*. Să te împotrivești unei mediocrități tinerești pentru a susține o perfecțiune bătrânească - e cea mai mare crimă a spiritului. Adevărații creatori sunt maturii și bătrânii, desigur, și adevărații impotenți sunt tinerii; totuși, cei dintâi nu inventează, iar cei din urmă *trebuie* totdeauna să ne intereseze. Nu pentru că sunt viitorul culturii, etcetera, etcetera.

Ci pur și simplu pentru că nu-i cunoaștem, încă, pe când pe maturi și bătrâni îi cunoaștem. Nu mă interesează perfecțiunea oprită pe loc; mă interesează însă totdeauna o serie de eșuări, de băjbâieli, de căderi. Într-o perfecțiune, într-o certitudine - gestul vieții s-a împlinit; prin însuși faptul că e "perfectă" și "certă", a murit, a înghețat; ceva nou nu se mai poate naște de acolo. Și prefer să asist și să ajut la nașterea umilă și mediocră a unei forme pasagere, imperfecte, - decât să contemplan la nesfârșit o formă magnifică dar moartă, desăvârșită. Cine știe, aceea naștere mediocră îmi va putea aduce într-o zi și o naștere care să revoluționeze lumea (și atunci funcția ei fiind desăvârșită, se va opri, va pieri) - pe când monumentul perfect rămâne mereu același monument perfect și nimic mai mult.

În fond, prețuim tinerețea tocmai pentru că știm că într-o zi va ajunge bătrânețe. Și e paradoxal aceasta; pentru că, o dată bătrânețea ajunsă, ea nu ne mai interesează. E paradoxal să te străduiești, să lauzi și să ții în brațe un ideal, nu pentru că e "ideal", ci pentru că va ajunge într-o zi astfel... Iar când a ajuns, nu ne mai interesează...

S-ar putea, totuși, ca și tinerețea și bătrânețea să fie numai niște destine ale vieții noastre, din care unii oameni pot evada. De pildă, acei pe care boala sau suferința sau simțul morții i-a întinerit la bătrânețe. Mi se pare că tinerețea ca și bătrânețea aparțin mai mult spiritului decât trupului. Nu spun aceasta în sensul că sunt tineri bătrâni și bătrâni tineri. Specimenele acestea îmi repugnă profund. Nu pot suferi un tânăr prea înțelept sau un bătrân zurbagiu, "băiat de viață", afemeiat, nebunatic sau tandru. Nu mai vorbesc de femei, care, atunci când încearcă să pară altfel decât au dreptul să pară - sunt hotărât dezgustătoare.

Spun că bătrânețea ca și tinerețea aparțin mai mult spiritului, în sensul că ele pot fi - foarte rareori, e drept - sintetizate sau armonizate. Dacă ar rămâne numai destine trupesti - orice încercare de apropiere și unire între ele, ar eșua. Și pot fi apropiate, unite, numai atunci când renunți la amândouă, când nu te mai interesează nici una, nici alta, când nu te mai stăpânește timpul, nu te mai obsedează "istoria". Există anotimpuri tinere și anotimpuri bătrâne, și totuși pe pământ este o permanentă palingeneză, o admirabilă și continuă renaștere. Dacă știi să faci, dintr-un singur ceas, și tinerețea și bătrânețea, apoi nu mai ai nici o teamă de nici una dintre ele¹⁰². Când nici mediocritatea nici perfecțiunea, nici croarea, nici certitudinea nu te mai interesează - te-ai liberat de aceste destine, pentru că ai rămas, numai tu însuși, fără de bătrânețe și fără de moarte. Mă gândesc adesea la acel basm al nostru cu "tinerețe fără bătrânețe și bătrânețe fără de moarte". Oare miturile acestea nu reprezintă ele înseși drama centrală a unei civilizații? De ce nu încearcă nimeni să le înțeleagă?

Despre moarte și istorie literară

Am recitit de curând unul dintre cele mai frumoase și mai personale eseuri ale lui Samuel Butler "Cum să realizezi o viață perfectă" (traducere aproximativă; originalul e *How to make the best life*). Butler se scuză de la început că i s-a cerut să vorbească despre o temă atât de dificilă; căci el însuși nu e deloc sigur că a realizat tot ce a putut mai bun din viața pe care a trăit-o. "Viața e asemenea unuia care cântă solo la vioară în public, dar fără să știe să cânte, ci învățând atunci, în fața publicului." Totuși, în cele din urmă, ne spune care ar fi, după el, secretul vieții perfecte, pline și rodnice: acela de a trăi după moarte, în dragostea prietenilor, a elevilor, a urmașilor. "Moartea dă unor oameni o viață față de care existența lor pământească ajunge o simplă umbră".

Am pomenit de acest eseu al lui Butler pentru că, deși fără aparentă legătură cu cele ce voi spune mai la vale, el este o admirabilă introducere în discuția rolului unui gânditor sau scriitor care merge împotriva timpului său.

Adică unul care trece peste timp. Însuși Butler a fost unul dintre aceștia. Cea mai bună carte a sa, n-a publicat-o în timpul vieții; și, de fapt, tot ce-a publicat în timpul vieții a trecut neluat în seamă. Nu numai că n-a fost remarcat de public. Asta n-ar fi însemnat prea mult. Dar n-a fost remarcat nici de critică, nici de elită, nici de prieteni. Toți au văzut în el un om ciudat și s-au oprit la ciudățeniile lui. Au trebuit să treacă douăzeci de ani ca să înceapă să fie cercetat și tradus. Vor mai trece încă cincizeci până va ajunge popular. Până ce va obține aceea "viață față de care existența pământească va fi o simplă umbră".

În tot ce am spus până acum este vorba despre moarte și aceasta este o problemă care mă depășește. Dar mi se pare că există și alte specii de moarte. O moarte care se confundă în bună parte cu istoria oricărui om. Fiecare dintre noi am lăsat în urmă câteva morți, pentru că fiecare am început de mai multe ori o altă viață. Sunt lucruri pe care ești chemat o singură dată să le faci sau să le spui - și după aceea să nu te mai intereseze; le-ai uitat, au trecut în istoria ta, în moartea ta. Și se întâmplă ca tocmai aceste lucruri - care pentru tine au murit de mult - să fie prilejuitoare de viață, să provoace gândirea altora, să le deștepte curiozitatea, furia sau dragostea.

Mă gândeam la soarta acelor reviste bune despre care se află că sunt bune numai un sfert de veac de la dispariția lor. Mai toate curente literare s-au născut și au fost alimentate de asemenea reviste, care au circulat un număr de ani în cercuri foarte închise și numai întâmplător (cum e cazul lui "Nouvelle Revue Française") au ajuns populare și puternice. La noi, o seamă de reviste de scurtă și nervoasă apariție reprezintă aproape tot ce a fost mai bun în literatură și gândire de la război încoace. Nu știu ce va cerceta istoricul literar al viitorului din rafturile Bibliotecii Academiei. Dar sunt sigur că la zece ani odată se vor găsi o duzină de tineri care să caute, să savureze, să scoată note din "Cetatea literară"¹⁰³, de pildă. Morțile acestea pun capăt efemerului, diurnului, transitorietății - ca să facă loc unei adevărate vieți, pe care autorul nici nu a bănuț-o, sau pe care, în cel mai bun caz, a uitat-o. Sunt sigur că *Fals tratat pentru uzul autorilor dramatici* se va bucura în cincizeci de ani de o atenție pe care scrierile domnului Camil Petrescu nu au obținut-o niciodată până acum și pe care, foarte probabil, nu o vor obține nici de-acum înainte.

E surprinzător cum lucrurile cele mai puțin însemnate, cele mai puțin solemne și cele care evită cât mai net eternitatea - au șanse să trăiască cel mai

mult. Cazul jurnalelor intime, pomelnice de morți, de fapte moarte, de gânduri moarte. Nimic mai viu și mai fascinant, totuși, decât cimitirele astea. Autorii lor au știut atât de bine să moară în fiecare zi... Iată solemnele amintiri ale lui D' Annunzio : *Le Faville del Maglio*, pagini câteodată admirabil scrise - dar uscate, uscate, nu moarte. Și comparați-le cu jurnalul lui Otto Braun, acel tânăr filosof german, care a murit pe front și care habar n-avea de comoara pe care o purta în raniță.

Incontestabil, trebuie să ai talent, inteligență, geniu. Dar câți nu au și talent, și inteligență, și geniu ? Asta nu înseamnă aproape nimic; înseamnă doar că ești un candidat. Candidat la orice. Ca să treci mai departe, trebuie să știi și altceva: să mori. Și se pare că știința aceasta e mai greu de învățat. Să mori în fiecare zi, cu fiecare operă, cu fiecare pagină scrisă. Ceasul acela de viață să fie cu desăvârșire ars - ca să-l poți uita, să nu-ți mai aparțină, să-l lași în urmă ca pe un cadavru. De aceea cred eu că "jurnalul", însemnările intime, notele fără importanță - conțin atâta tărie și atâta sete de veșnicie. Pentru că sunt scrise subit ca și o moarte, sau agonizează ca și o moarte, sau sunt dătătoare de seamă ca despre moarte. Nu au nimic din viul acestei lumi în ele - și nu sunt "făcute". Sunt așa cum le vede autorul în clipa când le scrie: prea incendiate, prea chinuitoare, prea nude ca să poată exista mult timp în această lume vie a transitorietății și a instantaneului. Și atunci, ca printr-o taină, trec în cealaltă viață, a lucrurilor moarte, mari sau mici, dar moarte.

Simbolismul morții inițiatice

Se înțelege acum de ce înghițirea de către un monstru a jucat un rol foarte important atât în ritualurile inițiatice¹⁾ cât și în miturile eroice și mitologiile Morții. E vorba de un mister care comportă cea mai teribilă probă inițiativă, cea a morții, dar care e în același timp singura cale posibilă pentru a aboli durata temporală - cu alte cuvinte, existența istorică - și de a reintegra situația primordială. Evident, starea germinală a "începutului" echivalează și ea cu o moarte: într-adevăr, omul își ucide existența profană, istorică, uzată deja, pentru reintegrarea unei existențe imaculate, neatinse de Timp.

Reiese de aici că în toate contextele inițiatice moartea nu are sensul pe care suntem ispițiți să i-l dăm în general - ci vrea să spună mai ales următorul lucru: se lichidează trecutul, se pune capăt unei existențe profane - pentru a reîncepe o alta, regenerată. Moartea inițiativă este deci un început, ea nu este niciodată un sfârșit. Nici într-un ritual sau mit nu întâlnim moartea inițiativă numai ca *sfârșit* ci ca o condiție *sine qua non* a unei treceri spre un alt mod de a fi, probă indispensabilă a regenerării, adică a începutului unei vieți noi. Să insistăm asupra faptului că simbolismul întoarcerii în burta monstrului are întotdeauna o valență cosmologică. O dată cu neofitul, lumea întreagă se reîntoarce, simbolic, în Noaptea cosmică pentru a putea fi din nou creată, adică pentru a putea fi regenerată.

Și așa cum am spus în altă parte un mare număr de terapeutici arhaice constau în recitarea rituală a mitului cosmogonic: cu alte cuvinte, pentru a vindeca un bolnav, el trebuie să se mai nască o dată - și modelul arhetipal al nașterii este *cosmogonia*. Trebuie abolită opera Timpului și reintegrat momentul auroral de dinaintea Creației: pe plan uman e tot una cu a spune că trebuie reintegrată "pagina albă" a existenței, începutul absolut, când nimic nu era încă pătat, pentru că nimic nu era încă deteriorat.

A pătrunde în burta monstrului echivala cu o regresie în indistinctul primordial, în Noaptea cosmică - a ieși din monstru echivala cu o cosmogonie: este trecerea de la Haos la Creație. Moartea inițiativă reiterează acest retur exemplar la Haos, pentru a face posibilă repetiția cosmogonică, adică a pregăti noua naștere. Regresia în Haos se verifică uneori punct cu punct: este cazul, de exemplu, al bolilor inițiatice ale viitorilor șamani, considerate de nenumărate ori adevărate crize de nebunie. Se asistă într-adevăr la o criză totală care duce uneori la dezintegrarea personalității.

Dintr-un anumit punct de vedere se poate omologa "nebunia" inițiativă a șamanilor cu disoluția vechii personalități care urmează coborârii în Infern sau pătrunderii în burta monstrului. Fiecare aventură inițiativă de acest tip se termină întotdeauna prin a crea ceva, prin a fonda ceva, o lume sau un mod de a fi. Ne amintim că *Maui* căuta, pătrunzând în burta străbunicii lui, nemurirea: ceea ce e totuna cu a spune că el credea că va putea fonda, prin fapta sa inițiativă, o nouă condiție umană, asemănătoare cu cea a zeilor. Ne mai amintim, de asemenea, legenda șamanului lapon care, în spirit, rămăsese trei ani în intestinul unui pește uriaș. De ce a întreprins el această călătorie? Un vechi mit finic, în legătură cu *Väinämöinen* ne va da, poate, răspunsul^{103c}. *Väinämöinen* a creat cu ajutorul magiei - cântând adică - o barcă, dar pe care nu

¹⁾Pentru interpretarea psihologică a acestui simbolism a se vedea Charles Baudouin, *Le Mythe du héros* (Paris, 1952).

o poate termina pentru că-i lipsesc trei cuvinte. Ca să le afle va purcede în căutarea unui vrăjitor vestit, Antero, un uriaș care stătea de ani îndelungați nemișcat, ca un șaman în transă, în așa fel încât un copac îi crescuse din umăr, iar păsările își făcuseră cuib în barba lui. Väinämöinen cade în gura uriașului și e curând înghițit. Dar, odată ajuns în stomacul lui Antero, el își făurește o îmbrăcăminte de fier și-l amenință pe vrăjitor că va rămâne acolo până va afla de la el cele trei cuvinte magice ca să-și termine barca¹⁾.

Avem de-a face, în acest caz, cu o aventură inițiată pentru a obține o informație secretă¹⁰⁴.

Se coboară în burta unui uriaș sau a unui monstru pentru a deprinde știința, înțelepciunea. Din acest motiv, șamanul lapon rămâne trei ani în stomacul peștelui: pentru a cunoaște secretele naturii, pentru a descifra enigma vieții și a afla viitorul. Dar, dacă pătrunderea în burta monstrului echivalează cu coborârea în Infern printre tenebre și morți, adică, dacă ea simbolizează atât regresia în Noaptea cosmică cât și în tenebrele "nebuniei" în care orice urmă de personalitate se dizolvă, dacă ținem seamă de toate aceste omologări și de corespondența între Moarte - Noaptea cosmică - Haos - nebunie - regresie la o condiție embrionară - atunci se înțelege de ce Moartea simbolizează și Înțelepciunea, de ce morții sunt omniscienți și cunosc viitorul, de ce vizionarii și poeții își caută inspirația pe lângă morminte; și pe un alt plan de referință, se înțelege de ce viitorul șaman înainte de a deveni un înțelept trebuie să cunoască "nebunia" și să coboare printre tenebre, de ce creativitatea e în legătură cu o anumită nebunie sau orgie, solidare cu simbolismul morții și al tenebrelor. C.G. Jung explică toate acestea prin reîmprospătarea contactului cu inconștientul colectiv. Dar, pentru a rămâne în domeniul nostru, se înțelege mai ales de ce, la primitivi, inițierea este întotdeauna în legătură cu revelația științei sacre, a înțelepciunii. Tocmai în perioada segregăției - adică în timpul în care sunt considerați dispăruți în burta monstrului sau în Infern - neofiții sunt instruiți în tradițiile secrete ale tribului. Veritabila știință, cea transmisă de mituri și simboluri, nu este accesibilă decât în cursul sau în urma unui proces de regenerare spirituală realizată de moartea și reînvierea inițiată.

Suntem acum în stare să înțelegem de ce aceeași schemă inițiată - comportând suferința, moartea, reînvierea - se regăsește în toate misterele, atât în riturile pubertății cât în cele prin care se accede la o societate secretă; și de ce același scenariu se lasă descifrat în tulburătoarele experiențe intime care preced vocația mistică. Înainte de toate înțelegem următorul lucru: omul societăților arhaice s-a străduit să învingă moartea acordându-i atâta importanță încât în cele din urmă moartea a încetat să mai însemne o *oprire*, devenind un *rit de trecere*, cu alte cuvinte, pentru primitivi, omul moare întotdeauna pentru ceva necesar: moare mai ales pentru viața profană. Pe scurt, moartea ajunge să fie considerată ca o supremă inițiere, ca începutul unei noi existențe spirituale. Mai mult încă: generare, moarte, regenerare au fost înțelese ca cele trei momente ale aceluiași mister și orice efort spiritual al omului arhaic s-a străduit să arate că între aceste momente nu există rupturi. Nu te poți *opri* în unul dintre aceste trei momente, nu te poți *instala* undeva în moarte, de exemplu, sau în generare. Mișcarea, regenerarea continuă mereu: se reface fără încetare cosmogonia pentru a fi sigur că un lucru e bine făcut: un copil, de exemplu, sau o casă, sau o vocație spirituală. Iată de ce am întâlnit pretutindeni valența cosmogonică a riturilor de inițiere.

¹⁾M. Haavio, *Väinämöinen*, pp. 106 sq.

Înțelepciunea ea însăși și, prin extensie, orice cunoaștere sacră și creatoare, sunt concepute ca fructul unei inițieri, ca rezultat în același timp al unei cosmogonii și al unei obstetrici. Socrate nu se compara inutil cu o moașă: el ajută omul să se nască la conștiința de sine. Dar și mai clar vorbește Sfântul Pavel în *Epistola către Tit* de "fii spirituali", de fii pe care el i-a procreat prin credință¹⁰⁵. Același simbolism se regăsește în tradiția buddhistă: călugărul își abandonează numele de familie și devine "fiul lui Buddha" (*sakya-putto*), căci el este născut "printre sfinți" (*āriya*). Cum zicea Kassapa vorbind despre el însuși: "Fiu natural al celui Preafăcut, născut din gura lui, născut din *dhamma*, creat de *dhamma*" etc. (*Samyutta Nikaya*, II, 221). Dar această naștere inițiativă implica moartea existenței profane. Schema s-a conservat tot atât de bine în hinduism ca și în buddhism. Yoginul "moare pentru această viață" ca să renască într-un alt mod de a fi : cel reprezentat de eliberare. Buddha îți arată calea și mijloacele de a muri pentru condiția umană profană - adică pentru sclavaj și ignoranță - pentru a te renaște la libertatea, la beatitudinea și incondiționarea *Nirvanei*. Terminologia indiană a renașterii inițiatice amintește câteodată simbolismul arhaic al "noului corp" pe care-l obține neofitul. Buddha el însuși proclamă: "Am arătat discipolilor mei mijloacele prin care își pot crea, plecând de la acest corp (constituit din cele patru elemente), un alt corp de o substanță intelectuală (*rupim manomayan*), complet, cu cele patru membre și înzestrat cu facultăți transcendente (*abhinindriyam*)¹¹."

Toate acestea probează, ni se pare, că valorizarea arhaică a morții ca suprem mijloc de regenerare spirituală constituie un scenariu inițiativ care se prelungește până la marile religii ale lumii și pe care creștinismul l-a utilizat. E misterul fundamental, reluat și rețrăit, revalorizat de orice nouă experiență religioasă. Dar să privim mai de aproape consecințele ultime ale acestui mister: dacă *aici* pe pământ cunoaștem moartea, dacă murim de nenumărate ori, continuu, ca să renaștem *pentru altceva* - urmează că omul trăiește deja aici pe pământ ceva care nu aparține Pământului, care participă la sacru, la divinitate, trăiește, să spunem, *un început de imortalitate*, se atinge din ce în ce mai mult de imortalitate. În consecință, imortalitatea nu trebuie concepută ca o supraviețuire *post mortem*, ci ca o situație care se *crează* continuu, pentru care omul se pregătește și la care participă chiar de pe acum, din lumea aceasta.

Ne-moartea, imortalitatea trebuie să fie concepută ca o situație limită, ca o situație ideală spre care omul tinde cu toată ființa lui și pe care el se străduiește s-o cucerească murind și reînviind continuu.

¹⁰⁵Majjhima-Nikaya, II, 17; cf. Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* pp. 172 sq.

Sexualitate, moarte, creație

Acest mit japonez¹⁰⁶ este important din mai multe puncte de vedere: 1. ne vorbește despre situația primordială, *totalitatea*, care se prezintă ca o *coincidentia oppositorum*, deci și ca androginie; 2. această totalitate a precedat hierogamia, nunta între Cer și Pământ, ea purtând totuși în ea "un germen", un Urgrund care poate fi considerat ca produsul androginiei divine; 3. cosmogonia începe cu separarea Cerului de Pământ; germenul primordial se transformă într-o trestie din care se vor naște un anumit număr de zei; 4. numai după separarea celor două principii se poate vorbi despre hierogamie, în care prin uniunea celor două principii cosmice se desăvârșește creația lumii și se mai nasc și alți zei; 5. în sfârșit, este important să subliniem că Pământul-Mamă moare dând naștere Focului (omologul Soarelui) și că din trupul ei se nasc divinitățile fecundității telurice și vegetale. Mai ales acest din urmă motiv ne interesează. El se referă la crearea plantelor din chiar trupul Zeiței și nu în urma unei hierogamii: dar crearea lor coincide cu moartea lui *Izanami*, cu sacrificiul ei adică.

Căci despre un sacrificiu este vorba, de o imolare. Aceasta reiese și mai limpede din istoria altei divinități, *Ukemochi*, fata lui *Izanami*. După *Nihonji*, *Ukemochi* a fost asasinată de zeul Lunii, *Tsukiyomi*, iar din cadavrul ei s-au născut tot felul de specii animale și vegetale: boul și calul au ieșit din creștetul ei, meiul din frunte, viermele de mătase din sprâncene, o altă specie de grăunțe din ochi, orezul din trunchi, diversele varietăți de fasole din vaginⁱ⁾.

Creația, se observă, se încheie și se desăvârșește fie printr-o hierogamie, fie printr-o moarte violentă, creația depinde deci și de sexualitate dar și de sacrificiu, mai ales de un sacrificiu voluntar. Într-adevăr, mitul nașterii plantelor alimentare - mit foarte răspândit - înscenează întotdeauna sacrificiul spontan al unei ființe divine. Aceasta poate fi o mamă, o fată, un copil sau un bărbat. În Indonezia, de exemplu, sunt imolate aproape întotdeauna o mamă sau o fată pentru a crea din propriul lor trup diversele specii de plante alimentareⁱⁱ⁾; în Noua Guinee, în Melanezia și Polinezia e vorba în general de o ființă divină masculinăⁱⁱⁱ⁾.

¹⁰⁶Numazawa, pp. 244-245. A se vedea ibid. pp. 246 sq., mitul povestit în Kojiki: zeița Oho-ge-tsu-hime e omorâtă de Susanowo.

ⁱ⁾Cf. A.F. Jensen, *Hainuwele* (Frankfurt a.M., 1939), pp. 59. sq., id.: *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948).

ⁱⁱ⁾Cf. Gudmund Hatt, "The Corn Mother in America and Indonesia" (Anthropos, XLVI, 1951, pp. 853-914), pp. 892.

2. MOARTE ȘI CREAȚIE

Creație și sacrificiu

Să ne oprim un moment asupra acestui motiv mitic pentru că lucrurile încep să se complice. Se pare că avem de-a face cu un mit extrem de răspândit, care se manifestă într-un mare număr de forme și variante. Iată esențialul: Creația nu se poate desăvârși decât plecând de la o ființă vie care trebuie imolată: un uriaș primordial, androgin sau Bărbat cosmic, o Zeiță Mamă sau Fată mitică. Să precizăm că această Creație se aplică la toate nivelurile de existență: fie că e vorba despre Creația Cosmosului, a umanității sau numai a unei rase umane, a anumitor specii vegetale sau animale. Schema mitică rămâne aceeași: nimic nu se poate crea decât prin imolare, prin sacrificiu. Anumite mituri ne vorbesc despre crearea lumii chiar din corpul unui Uriaș primordial sau dintr-un Strămoș mitic sacrificat și dezmembratⁱ⁾. În sfârșit, așa cum am văzut, plantele alimentare au o origine similară: cresc din trupul unei Ființe divine imolateⁱⁱ⁾.

Mitul creației prin moarte violentă depășește, prin urmare, mitologia Pământului-Mamă. Ideea fundamentală este că viața nu se poate naște decât dintr-o altă viață sacrificată; moartea violentă e creatoare în sensul că viața sacrificată se manifestă într-o formă mai strălucită la un alt nivel de existență; sacrificiul operează un uriaș transfer: viața concentrată într-o persoană depășește această persoană și se manifestă la scară cosmică sau colectivă. O singură ființă se transformă în Cosmos sau renaște multiplicată în specii vegetale sau diverse rase umane. O "totalitate" vie se dezmembrează și se dispersează într-o multitudine de forme animate. Cu alte cuvinte, regăsim aici schema cosmogonică bine cunoscută a "totalității" primordiale distruse și fragmentate prin actul creației.

Acum se înțelege de ce mitul creației animalelor și plantelor folositoare din corpul unei ființe divine sacrificate a fost încorporat mitologiei Pământului-Mamă. Pământul este acca genetrix universală și Hrănitoare prin excelență. Posibilitățile ei de creație sunt nelimitate: creează prin hierogamie cu Cerul, dar și prin partenogeneză sau prin imolarea ei înseși. Urme ale partenogenezei Pământului-Mamă supraviețuiesc chiar în mitologiile deosebit de evolute cum e mitologia greacă: Hera, de exemplu, concepe singură și dă naștere lui Typhon¹⁰⁸, Hefaistosⁱⁱⁱ⁾, Ares. Pământul-Mamă încarnează arhetipul Fecundității, al creației neexhaustive. Din acest motiv ea are tendința să-și asimileze attributele și miturile altor divinități ale fertilității, fie că sunt lunare, acvatice sau agricole. Dar se produce de asemenea și fenomenul contrar: aceste

ⁱ⁾A se vedea A.W. Macdonald; *À propos de Prajapati* ("Journal Asiatique", t.CCXL, 1952, pp. 323-338).

ⁱⁱ⁾Cf. de asemenea Mircea Eliade, "La mandragore et les mythes de naissance miraculeuse" ("Zamolxis"; III, Bucarest, 1942, pp. 3-48), pentru supraviețuirea acestui motiv mitic în folklor.

ⁱⁱⁱ⁾Despre partenogeneză și autonomia zeitelor grecești și mediteraneene a se vedea Umberto Pestalozza, *Religione mediterranea*, pp. 191 sq. și passim.

divinități își însușesc atributele Pământului-Mamă și reușesc câteodată să i se substituie în cult. Se înțelege de ce: ca și Pământul-Mamă, Apele sunt bogate în germeni, Luna simbolizează și ea devenirea universală, creația și distrucția periodică. În ceea ce privește zeițele vegetației și ale agriculturii, e câteodată dificil să le distingi de zeițele telurice, miturile lor relevând același mister al nașterii, creației și morții dramatice, urmate de resurrecție. Împrumuturile reciproce și multiplele împletiri caracterizează mitologiile tuturor acestor divinități. S-ar putea spune că Pământul-Mamă constituie "o formă deschisă", susceptibilă de a se îmbogăți la infinit și din acest motiv ea absoarbe toate miturile legate de Viață și Moarte, de Creație și generațiune, de sexualitate și sacrificii voluntare.

Casă, Corp, Cosmos

Soția Meșterului Manole își continuă existența în Cosmos într-un nou trup, corpul arhitectonic al Mânăstirii, pe care-l însuflețește și îl face să dureze. Proiectată - prin moartea-i rituală - într-un alt nivel cosmic decât acela în care existase ca ființă umană, soția Meșterului e ursită să cunoască o perenitate neîngăduită omului ca atare. Ea *durează* incontestabil mai mult decât pot dura oameni care trăiesc și mor ca oameni, dobândind astfel perenitatea și gloria eroilor.

Este ea, însă, atât de singularizată prin noul său "corp" arhitectonic? Este oare ea azvârlită pe un nivel cosmic oarecum exterior dramei și destinului omului, în afară de traiectoria speciei umane și se află oare ea - datorită soartei sui-generis pe care i-a creat-o moartea rituală - izolată de Cosmosul la care participă restul muritorilor? Întrebările își au rostul lor, pentru că, dacă soția Meșterului se singularizează prin perenitatea ei, faptul acesta ar putea fi interpretat ca un blestem, ca o izolare pernicioasă, ca o "oprire în loc" în marele circuit cosmic ce tinde la reintegrarea finală a omului în unitatea din care s-a desprins. În orizontul spiritual comun tuturor acestor mituri arhaice și credințelor laterale cărora le-a dat naștere, o deplasare de pe traiectoria reintegrării ar echivala cu un blestem, orice "oprire pe loc" fiind nu numai o crimă împotriva vieții, ci și una împotriva mântuirii.

Soarta soției Meșterului Manole este însă în perfectă concordanță cu mitul și etica reintegrării. Abandonându-și trupul omenesc și dobândind un corp arhitectonic, ea rămâne în același orizont spiritual al miturilor cosmogonice și metafizicii pe care o implică acestea. Să ne amintim că omul arhaic se înfățișa pe sine în termeni cosmici și-și valorifica viața reducând toate actele sale la arhetipuri. Însetat, așa cum l-am văzut, de realitatea ultimă, avea grijă să nu se rupă din riturile cosmice nici măcar în cele mai "oarecare" gesturi ale sale. Mâncând, indianul din timpurile vedice n-avea conștiința că îndeplinește un act fiziologic, ci că "sacrifică" zeilor dinlăuntrul trupului său. Zeii care își aveau prototipul în Cosmos și care alcătuiau centrele de intersecție și solidarizare între microcosmos (trupul) și macrocosmos. Funcțiunile fiziologice își aveau, de asemenea, corespondenții lor cosmici; cele cinci "răsufări" corespundeau celor cinci vânturi cosmice, șira spinării își avea prototipul în *Axis mundi*, arterele și viscerele își aveau corespondenți în Cosmos, actul erotic era considerat un ritual imitat după un prototip divin (cosmologic). Dar nu numai atât: "lucrurile" de care se înconjura el își aveau corespondențe cosmice și erau construite după un prototip arhetipal, cosmologic. Carul, bunăoară, a fost făcut după modelul Soarelui și sub presiunea concepțiilor religioase pe care omul culturilor preistorice, de la începutul erei metalice, le-a elaborat în legătură cu astrul solar¹⁾. Vestmintele, instrumentele de lucru, ornamentele - toate erau făcute în conformitate cu normele cosmice și având grijă să nu depărteze pe om de *realitate* ci să-l solidarizeze și să-l integreze ei²⁾. Ceea ce deosebește viața omului arhaic de viața omului modern este conștiința antropocosmică și participarea la ritmurile cosmice, care dispare în Europa municipală o dată cu revoluțiile industriale. Omul modern este rezultatul unui lung război de

¹⁾R. Forrer, *Les chars culturels préhistoriques et leurs survivants aux époques Historiques* (Prehistoire", I, 1932, pp. 119 sq.; A. Coomaraswamy, *Svayamatranna-Janua Coeli* ("Zamolxis", II, 1939, p. 43).

²⁾Exemple în *Fragmentarium*, p. 52 sq., 60 sq., 90 sq., etc.

neatârnare față de Cosmos. El a izbutit, într-adevăr, să se elibereze în bună parte de dependența în care se află înlăuntrul "Naturii", însă această victorie a câștigat-o cu prețul izolării sale în Cosmos. Actelor omului modern nu le mai corespunde nimic cosmic; cu atât mai puțin obiectelor pe care le fabrică el.

Casa omului arhaic nu era o "mașină de locuit", ci, ca tot ce imagina și făcea el, un punct de intersecție între mai multe niveluri cosmice. Adăpostindu-se într-o casă, omul arhaic nu se izola de Cosmos ci, dimpotrivă, venea să locuiască în chiar centrul lui. Căci casa era ea însăși o *imago mundi*, o icoană a întregului cosmic. Am văzut că țărâșul care se bate, în India, sub piatra fundamentală a oricărei construcții, corespunde lui *axis mundi*, casa se află, așadar, în centrul lumii și este, într-un anumit sens, o icoană redusă a lumii. Deschizătura pe care orice casă arhaică o avea desupra "altarului" corespundea "ochiului" din mijlocul cupolei cosmice. Templul - ca și casa - reprezenta în același timp atât Cosmosul cât și corpul uman. Domul încăperii în care arde focul sacru, la parsii din Bombay, înfățișează bolta cerească. Dionis din Halicarnas (I,50) afirmă că templul Vestei era circular pentru a imita globul pământesc. Acestei interpretări relativ tardive îi putem adăuga comparația pe care Platon o făcea între capul omenesc și cosmosul sferic (*Timaeus*, 44 D sq.) și pe care și-o însușise întreaga lume vecheⁱ⁾.

O simetrie încă mai clară între cosmos, casă și corpul omenesc o întâlnim în India. După credințele indiene, în clipa morții spiritul părăsește trupulⁱⁱ⁾ prin sudura craniană (foramenul lui Monro) numită *brahmarandhra*. Lexicul arhitectonic indian numește brahmarandhra deschizătura ("ochiul") din vârful turnului sau din centrul cupolei unui templuⁱⁱⁱ⁾. Construcția este, astfel, identificată corpului omenesc, bolta reprezentând craniul. Tradiția aceasta s-a păstrat și în lumea greco-latină. *Foramen* este deschizătura lăsată intenționat în acoperișul templului lui Jupiter (Ovid, *Fasti*, II,667). Pe de altă parte, regăsim termenii arhitectonici în fiziologia mistică indiană. *Altareya Aranyaka* (III,2,1) spune că răsufierea este "stâlpul" care susține și unifică celelalte simțuri, întocmai cum într-o casă toate materialele arhitectonice sunt susținute de un stâlp. Iar "răsufierea" a fost încă din timpurile vedice asimilată "vânturilor" cosmice (*Atharva Veda*, XI, 4,15)^{iv)}. Simetria între om, casă și cosmos se reîntâlnește implicată într-un număr considerabil de texte. Resturi din această străveche omologare au supraviețuit până astăzi în limbajul curent. Expresia lui Ovidiu (*Metamorfoze*, I,138), "măruntaiele pământului" este încă frecventă. Se vorbește despre "cerul gurii", despre un "ochi de geam", etc. (Cuvântul babilonian, grecesc și latinesc pentru "gură" era același ca și pentru "cer").

Concepută în termeni anthropocosmologici, arhitectura arhaică nu era numai o știință și o artă sacră, ci și un instrument de salvare a omului. Am văzut că omul arhaic e caracterizat printr-o obsesie a *realului*. Arhitectura, ca și oricare altă tehnică străveche, urmărea plasarea omului în *real*. Formulele acestui *real* s-au schimbat în cursul mileniilor, sub presiunea viziunilor particulare și a istoriei, dar substanța a rămas aceeași. Arhitectura din timpurile vedice insera pe om în *real*, plasându-l în "centrul lumii", sau oferindu-i ca adăpost o casă care era în același timp o icoană a Cosmosului și a Omului primordial. Arhitectura greco-latină era preocupată de "proporțiile divine", sau

ⁱ⁾Cf. referințe în Scott, *Hermetica* (Oxford, 1925), vol. II, p.249.

ⁱⁱ⁾Cf. *Yoga*, p. 228, 230, 306.

ⁱⁱⁱ⁾A.Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome*, p.45

^{iv)}Cf. studiul nostru *Cosmical homology and Yoga* (Calcutta, 1938, p.192 sq.)

"armonia sferelor" - dar urmărirea același scop: să pună pe om față în față cu Logosul. Oricare ar fi fost viziunea particulară a lumii elaborată de aceste culturi, funcția arhitecturii, ca și a celorlalte acte sau tehnici spirituale, rămânea aceeași. Datorită unui complex de cauze, asupra cărora nu putem stăruia acum, arhitectura a păstrat vreme îndelungată sensurile sale originare, cosmologice, chiar atunci când celelalte arte contemporane creau pe niveluri în care sufletul etnic și istoria își imprimau tot mai viguros pecetea.

Nu este lipsit de semnificație amănuntul că romanticul german care a "redescoperit" și a re trăit cu o fulgurantă intensitate o serie de mituri arhaice, cu toate implicațiile lor metafizice¹⁾, a intuit și omologia om-casă-cosmos. Medicul romantic Göres spune că: "scopul fiziologiei este să demonstreze proiectarea arhitecturii lumilor în organism, și să transporte raporturile individuale ale vieții în mari raporturi cosmice, pentru ca intuiția să culeagă și aici relațiile mai universale ale concretului, să citească luminos și clar în astre ceea ce aici jos se ascunde în întunericul materiei pământești". Fiziologia ar trebui să stabilească, așadar, simetria care există între legile cosmologiei, ale arhitecturii și ale lumii organice.

Simetria aceasta n-a fost niciodată definitiv uitată de către arhitectura europeană. S-a înlocuit, doar, imaginea arhetipală a cosmologiei printr-o formulă estetică sau matematică. Sub o formă sau altă, arhitectura a rămas până foarte târziu, în Europa, o expresie în piatră a corpului uman, sau mai bine zis a *măsurii* umane. Dar această "măsură" umană - devenită mai târziu un canon estetico-matematic, reproducea cu fidelitate anumite raporturi cosmice. Și prin arhitectură omul se reintegra în Cosmos sau se "armoniza" cu el, așa cum făcea, bunăoară, prin muzică, prin filosofie sau prin inițiere. Fericita formulă pe care ne-a transmis-o Antichitatea greacă, "muzica sferelor", are o foarte interesantă preistorie la care participă și China și India, și pe care, mai târziu, Islamul a purtat-o pretutindeni o dată cu cuceririle lui. Anume: relația între scara muzicală și cosmologică, adică raportul între cele 7 sunete și cele 7 planete (ceea ce ne face să bănuim o origine mesopotamiană). Orice cântec era o ascensiune, o "purificare" prin solidarizarea cu astrele și ritmul lor. "Scara" muzicală reproducea "scara" templului sau etajele ziqqurat-ului babilonian care, după cum se știe, avea un bogat simbolism cosmologic²⁾. În China, omologarea cosmologică a sunetelor a condus la o teorie muzicală de o extremă complexitate. În India, cu timpul, amintirea originii "astrale" a sunetelor s-a pierdut. Un autor din secolul XIII, Sârṇagadeva, afirmă că sunetele scării muzicale sunt imitația strigătelor animalelor- supraviețuire desfigurată a animalelor zodiacale, deci a unui sistem cosmologic. Am menționat toate acestea pentru a pune în lumină funcțiunea metafizică și soteriologică pe care a avut-o muzica în culturile arhaice, și pe care foarte târziu a pierdut-o, de-abia atunci când emoția și creația muzicală și-au căpătat deplina autonomie.

"Împăcarea" omului cu Firea prin filosofie este un truism asupra căruia socotim că putem trece fără a stăruia. Dar filosofia făcea mai mult decât să "împace" pe om cu Cosmosul, decât să-l "armonizeze" (întreaga speculație filosofică chineză, atât cea ortodox-confucianistă, cât și cea taoistă, avea ca scop ultim perfectă armonizare a omului cu Cosmosul). India a păstrat cu o

¹⁾Cf. bunăoară mitul androginului și al bi-polarității divine, în cartea noastră *Mitul reintegrării*.

²⁾Cf. *Cosmologie și alchimie babiloniană*, p.31 sq.; "Treptele" lui Julien Green și Barabudur, templu simbolic, republicate în volumul *Insula lui Euthanasius* (1943).

clară precizie, și de data aceasta, funcțiunea de reintrare în Cosmos, pe care o avea filosofia, cel puțin pentru ortodoxia tradițională. "Cei care înțeleg", adică cei care gândesc metafizic, care gândesc asupra realității ultime și în conformitate cu principiile, obțin încă din timpul vieții lor o reintegrare în Cosmos, care pentru ceilalți (care "n-au înțeles") are loc numai după moarte. "Vocea" celor care "înțeleg" devine "foc"; "mirosul" se transformă în "vânt"; "vederea" în "soare", etc. - adică se realizează acea restituire pe care omul nu o poate îndeplini decât prin moarte. (cf. cap. 9). Eliberarea prin cunoaștere transformă omul în macrocosmos - deși, așa cum am remarcat (în cap. 9), această reintegrare în Cosmos n-a mai satisfăcut, după un anumit moment istoric, spiritul indian. Ceea ce trebuie, însă, menționat este că, chiar atunci când spiritul intim a depășit formula reintegrării cosmice, n-a încetat de a o considera ca o etapă absolut indispensabilă eliberării finale. Am arătat în *Cosmical homology and Yoga* că, înainte de a încerca depășirea "Cosmosului" și integrarea spiritului în sine (prin realizarea identității *atman-brahman*), înțeleptul indian trebuie să dobândească o perfectă armonizare cu Cosmosul, proces care poate fi numit "auto-cosmizare".

Reîntorcându-ne la întrebarea cu care am deschis capitolul de față, este oare soția Meșterului Manole atât de singularizată prin noul său "corp" arhitectonic, este ea oare izolată într-un destin exterior dramei umane? Totul ne îndeamnă să credem că nu. Pe de o parte, pentru că un "corp" arhitectonic era unul din corpurile cele mai familiare orizontului spiritual arhaic, pe de altă parte, pentru că el nu reprezenta o oprire pe loc în circuitul cosmic, ci, am putea spune, o reintegrare în Cosmos. Într-adevăr, dacă o casă înfățișează o *imago mundi* și e construită după modelul cosmic - sufletul care vine să o locuiască, să o facă vie și durabilă se poate spune că se inserează în însăși icoana lumii. "Însuflețirea" construcției prin jertfirea rituală este, în același timp, o reintegrare în Cosmos. Departe, deci, de a fi "izolată", soția Meșterului își continuă existența pe un nivel cosmic în care integrarea e mai ușoară, acest nivel - corpul arhitectonic - îngăduind o certă omologare între microcosmos și macrocosmos. Existența ei este totuși paradoxală, pentru că, pe de o parte se continuă într-un corp arhitectonic, iar pe de altă parte reintegrată în Cosmos, clădirea fiind, cum am văzut, o *imago mundi*. Legăturile atât de organice între casă, om și Cosmos, legături care au supraviețuit în folklor și, în parte, în arhitectură și în limbajul plastic, se explică prin credințe care au derivat, direct sau lateral, din mitul cosmogonic (anthropocosmosul). Evident, asemenea credințe au suferit nesfârșite contaminări cu alte cicluri și nu rareori au fost desfigurate prin procese de regresie, procese de infantilism mitologic, dar sensul primordial s-a păstrat destul de transparent în nenumărate fragmente și coerența lui am întâmpinat-o pretutindeni.

Nu știm ce credea "poporul" despre legenda Meșterului Manole, în afară de faptul că Mănăstirea nu s-a putut ridica decât prin jertfirea soției Meșterului. Dar am văzut că această credință nu s-a născut din nimic, ci presupune înapoia ei o serie de alte credințe care nu-și pot găsi explicația decât în mitul cosmogonic. În *Comentariile* de față n-am urmărit interpretarea pe care "poporul" o dă legendei - pentru că nu avem documente autentice asupra acestor lucruri, și chiar dacă am fi avut, ele nu ne-ar fi ajutat prea mult, neputând ști ce se credea acum două sute sau o mie de ani. Lipsiți de mărturii autentice ale creatorilor și ascultătorilor Legendei, ne-am mulțumit să considerăm legenda în sine, ca un univers spiritual de sine stătător.

"Teroarea istoriei" și răspunsul păstorului

Desigur, această decizie de a accepta destinul nu trădează o concepție pesimistă a existenței, nici pasivitatea de care atât s-a vorbit de la Alecsandri încoace. Criticile lui Caracostea, H. H. Stahl și Brăiloiu erau întemeiate. Dar este în zadar să se caute "optimismul" *Mioritei* în dragostea păstorului pentru munca lui, sau în apărarea celor vii împotriva strigoilor. Nu se poate vorbi de optimism pentru că este vorba de o revelație tragică. Mesajul cel mai profund al baladei îl constituie voința păstorului de a schimba sensul destinului său, de a prefăce nefericirea lui într-un moment al liturgiei cosmice, transfigurându-și moartea în "nuntă mistică", chemând pe lângă el soarele și luna și proiectându-se printre stele, ape și munți. Desigur, noi am văzut că tot acest repertoriu de gesturi, imagini și simboluri exista deja, cel puțin virtual, în riturile și credințele ceremoniilor de nuntă postume. Dar poetul popular a știut să transfigureze aceste clișee tradiționale într-o "nuntă mioritică" de structură cosmică. În baladă, semnificația acestei nunți nu mai este substituirea elementelor rituale cu scopul de a efectua simbolic o nuntă postumă; măreția fabuloasă a ceremoniilor mistice este răspunsul dat de păstor cruntului său destin. El reușește *să prefacă un eveniment nefericit într-o taină a nunții*, pentru că moartea unui tânăr păstor necunoscut se transformă în celebrări nuptiale de proporții cosmice.

Mai ales semnificația acestui episod a fost puțin cunoscută. Pentru a măsura consecințele unei asemenea voințe de transfigurare a unei condamnări la moarte într-o "nuntă mioritică", e de ajuns s-o comparăm cu unele reacții tipice ale societăților moderne. Aflând că soarta i s-a decis, păstorul nu se lamentează și nu se abandonează desperării, nici nu încearcă să anuleze sensul lumii și al existenței, "demistificându-l" cu turbare iconoclastă și proclamând nihilismul absolut ca singurul răspuns posibil dat revelației absurdului. În alți termeni, păstorul nu se comportă ca atâți reprezentanți iluștri ai nihilismului modern. Răspunsul său e cu totul altul : prefăce nenorocul care-l condamnă la moarte într-un mister al tainei nunții, maiestuos și feerie care, în cele din urmă, *îi permite să triumfe asupra propriului destin*.

Să repetăm: această revalorizare a temei tradiționale efectuată de baladă reprezintă o nouă creație, care proiectează drama pastorală într-un cu totul alt orizont spiritual. "Nunta mioritică" constituie o soluție viguroasă și originală dată brutalității de neînțeles a unui destin tragic. "Adeziunea" aproape totală a poporului și a intelectualilor români la drama mioritică nu este deci lipsită de rațiune. Inconștient, atât poezii populare care cântau și ameliorau continuu balada, cât și intelectualii care o învățau la școală, simțeau o afinitate secretă între destinul păstorului și cel al poporului român. Eroul mioritic a reușit să găsească un sens nefericirii lui asumând-o nu ca pe un eveniment "istoric" personal, ci ca pe un mister sacramental. El *a impus deci un sens absurdului însuși*, răspunzând printr-o feerie nuptială nefericirii și morții.

Nu altfel au reacționat românii, ca și alte popoare ale Europei orientale, în fața invaziilor și catastrofelor istorice. Ceea ce am numit în altă parte "teroarea istoriei" este exact înțelegerea acestui fapt: deși ești gata să săvârșești orice, cu toate sacrificiile și oricât eroism, ești condamnat de istorie, aflându-te la răspântia invaziilor (nenumăratele invazii barbare de la sfârșitul Antichității

până în Evul Mediu) sau în vecinătatea marilor puteri militare dinamizate de fanatisme imperialiste. Nu există apărare militară sau politică eficace în fața "teroarei istoriei", prin simplul fapt al inegalității zdrobitoare între invadatori și popoarele invadate. Nu vreau să zic, desigur, că acestea din urmă nu s-au apărat militar și politic, și de multe ori cu succes. Dar, în cele din urmă, situația nu putea fi schimbată. Modestele grupuri politice de țărani nu puteau să reziste mult timp maselor de invadatori.

O situație similară se întâlnește și în alte regiuni ale lumii și în alte epoci istorice: să ne amintim numai de evrei și de vecinii lor aflați la confluența imperiilor militare. Desperării și nihilismului nu i se putea răspunde decât printr-o interpretare religioasă a "teroarei istoriei". Am discutat în altă parte răspunsurile unor popoare din Antichitate și ale evreilor¹⁾. Cât despre populațiile rurale ale Europei orientale, ele au reușit să suporte dezastrele și prescripțiile datorită mai ales creștinismului cosmic la care ne-am referit mai sus.

Concepția unui cosmos răscumpărat prin moartea și reînvierea Mântuitorului și sanctificat de pașii lui Dumnezeu, ai lui Iisus, ai Fecioarei și ai sfinților, permite să regăsești, fie chiar numai sporadic și simbolic, o lume încărcată de virtuțile și frumusețile de care teoriile și invaziile despuiau lumea istorică. Nu este locul aici să arăt că o asemenea concepție religioasă nu implică nici pesimism, nici pasivitate. Este vorba de o reinterpretare a creștinismului, în care momente istorice sunt asumate ca momente aparținând dramei cristologice și, în final, transfigurate.

O asemenea revalorizare a creștinismului reprezintă o creație care a servit de model sau de ghid altor creații folklorice. Elementul esențial este constituit de *capacitatea de a anula consecințele aparent iremediabile ale unui eveniment tragic, încărcându-le de valori până atunci necunoscute*. Nu vom osteni niciodată spunând că un asemenea proces, departe de a trăda o resemnare pasivă, ilustrează dimpotrivă forța inegalabilă de creație a geniului popular. Acest creștinism cosmic nu este decât aluziv și cifrat în baladă, și acesta este motivul pentru care Dan Botta vorbea despre "thraci" și "Dionysos". Dar formula prin care păstorul prefăce nefericirea lui în "nuntă mioritică" este de același ordin cu toate celelalte care au servit la transformarea unei adversități în contrariul său.

În concluzie, ceea ce analiza noastră a scos mai ales în evidență este importanța și continuitatea momentelor creatoare în elaborarea *Mioriței*, de la rudimentele para-rituale ale colindelor până la balada în versiunea Alecsandri. Și succesul fără precedent al acesteia din urmă, atât pentru intelectuali cât și pentru popor, confirmă încă o dată prestigiul creativității. Într-adevăr, versiunea lui Alecsandri s-a răspândit, prin manualele școlare, la sate, și câteodată chiar a înlocuit într-o manieră definitivă variantele locale (cf. Fochi, p. 547). Acest fapt are o adâncă semnificație, căci dovedește: 1) că perfecțiunea literară a versiunii lui Vasile Alecsandri nu contrazice canonul estetic popular; 2) că procesul creator, început cu secole în urmă, continuă și în zilele noastre; 3) că și revalorizările mai recente ale baladei în cultura română modernă se înscriu pe aceeași direcție a procesului creator și, într-un fel, îl prelungesc.

În ultimă instanță, dacă *Miorița* și-a cucerit un loc unic la cele două nivele ale culturii românești - folklor și cult - înseamnă că poporul, ca și intelectualii, recunosc în această capodoperă a geniului popular modul lor de a exista în lume și răspunsul cel mai eficace pe care ei pot să-l dea destinului, când se arată, ca

¹⁾Cf. *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Paris, 1949)

de atâtea ori, ostil și tragic. Și acest răspuns constituie, de fiecare dată, o nouă creație spirituală.

Desigur, nu vrem să spunem că *Miorița* sintetizează toate caracteristicile geniului românesc. Dar "adeziunea" întregului popor la această capodoperă folklorică rămâne totuși semnificativă, și nu se poate concepe o istorie a culturii românești fără o exegeză a acestei solidarități.

V. CALEA SPRE
MÂNTUIRE

1. Calea aventurii eroice

Epopoea lui Ghilgameș

Cu puțin înainte de pieirea regatului asirian a domnit faimosul *Asurbanipal* (668-626 a. Ch.).

Numele lui a fost legat mai ales de biblioteca imensă pe care a adunat-o la Ninive, decât de faptele războinice, cu toate că nici acestea din urmă n-au lipsit. Acest îndrăgostit de cultură a pus să se adune toate documentele în limba asiriană și babiloniană, ce se găseau în ținuturile sale. Iar când aceste documente aparțineau templelor sau instituțiilor publice și nu puteau fi luate, a cerut copii exacte după ele. Mii de cărămizi arse s-au strâns în sălile bibliotecii din Ninive: poezie populară și religioasă, documente istorice și tratate științifice, anale externe și corespondență diplomatică, producții literare și colecții de formule magice, gramatici, dicționare, comentarii asupra textelor sfinte, lexice care explicau străvechile cuvinte sumero-accadiene, precum și alte multe scrieri de o mai mare sau mai mică însemnătate alcătuiau comorile lui Asurbanipal.

Dacă biblioteca aceasta ar fi fost acum intactă, multe taine din domeniul istoriei și mitologiei antico-orientale ar fi astăzi lămurite. Cultura și literatura asiro-babiloniană ne-ar fi apărut sub o lumină nouă: căci astăzi știm foarte puțin despre știința popoarelor mesopotamiene, iar din anume genuri literare în care știm că ele au strălucit - cum e, de pildă, *fabula* - nu avem decât neînsemnate rămășițe. Pierderea bibliotecii lui Asurbanipal înseamnă pentru lumea asiro-babiloniană ceea ce pierderea bibliotecii din Alexandria înseamnă pentru lumea greco-latină.

Fără îndoială că năvala din 606 a armatelor lui *Nabupalusur*, regele Babiloniei și ale medului Ciaxare a fost pricina nimicirii bibliotecii. În acel an, Ninive a fost dărâmată aproape în întregime, iar în urma săpăturilor arheologice se știe că focul a făcut să se surpe caturile superioare ale bibliotecii, sfărâmând miile de cărămizi scrise. În urmă, ploile și arșița au fărâmițat documentele, asemănându-le cu țărâna. Ruinele Ninivei s-au acoperit cu straturi groase de pământ, iar amintirea ei s-a șters de pe fața Mesopotamiei și din mintea oamenilor.

În a doua jumătate a secolului trecut, când s-au organizat faimoasele expediții arheologice pe malurile Tigrului și Eufratului, capitala Asiriei a ieșit și ea la lumină, ca mai toate cetățile de seamă. Lajard, pe la 1850, a fost principalul descoperitor; după el s-au succedat un mare număr de arheologi. Cel care a lucrat însă cu o râvnă nemaîntâlnită la cercetarea bibliotecii lui Asurbanipal a fost tânărul orientalist George Smith, care - cu toată opera nefastă a săpăturilor negustori, ce căutau aurul și nestematele regești - a izbutit

să adune multe mii de tăblițe de lut și să le claseze pentru colecțiile lui British Museum. Întors la Londra, Smith a descoperit, între altele, și o epopee babiloniană foarte veche, al cărui erou era supraomul Ghilgameș. În ziua de 3 dec. 1872, Smith comunică descoperirea la "Societatea de arheologie biblică" și făcu mult zgomot în lumea intelectuală. Tânărul asiriolog a publicat chiar o frumoasă lucrare asupra raporturilor dintre această epopee și cartea *Genezei* din *Vechiul Testament*, dar moartea prea timpurie nu i-a îngăduit să-și desăvârșească restul studiilor.

Din 1872 și până astăzi au apărut o infinitate de cercetări, traduceri, comentarii și polemici, în jurul acestei capodopere babiloniene.

Într-un alt articol, când vom încerca explicarea epopeii lui Ghilgameș, vom cerceta și punctele principale susținute de specialiști în această discuție. Aci ne vom mărgini să spunem că monumentală lucrare a cunoscutului asiriolog Jensen: *Epopeea lui Ghilgameș în literatura mondială* (vol. I, 1030 p, 1916) ne-a ajutat foarte mult la popularizarea numelui lui Ghilgameș, prin polemicile stârnite la apariție.

Cum articolele acestea sunt scrise pentru marele public, nu înșir aci edițiile în cuneforme pe care le-au publicat savanții streini și nici traducerile bune și comentariile istorico-literare apărute în diferite limbi. De altfel, lucrul acesta a fost făcut superficial, după cum și trebuia - de către traducătorul epopeii în românește, dl. prof. Ioan Mihălcescu ("Casa Școalelor", 1920). Tâlcuirea aceasta, făcută după traducerea germană a lui Ungnad, din 1911, o folosim pentru citațiile de care avem nevoie, afară de pasajul potopului, unde am urmat, pe alocuri, versiunile lui Dhorme, Schrader și Iastrow.

În cetatea Uruk domnea regele Ghilgameș. "Două treimi din el erau Dumnezeu" și, dornic de fapte mari, Ghilgameș hotărî să clădească zidurile orașului dărâmate - poate - de elamiți. Pentru acest lucru porunci sclavilor și cetățenilor liberi să muncească zi și noapte la zidit. Orașul era înspăimântat de hotărârea regelui, deoarece toți bărbații, tineri sau bătrâni, erau depărtați pentru multă vreme de familiile lor. Și atunci locuitorii se plânseră zeului *Anu*¹⁰⁹, care chemă pe *Aruru*, divină mamă a lui Ghilgameș, poruncindu-i să creeze încă un semizeu. Anu gândea să trimită un tovarăș lui Ghilgameș, ca acești doi eroi să se împrietenească și să pornească în lume după aventuri. Aruru împlini voința zeului, creind pe Enghidu¹¹⁰. "Acoperit cu păr era tot trupul său, părul capului îl purta lung ca o femeie; forma părului capului său creștea ca Nisaba (o zeiță a vegetației, n.tr.) El n-avea nici o știință de țară și oameni; cu haine era îmbrăcat, ca zeul *Sumukan* (fiul soarelui, zeu al vegetațiilor, n. tr.). Cu gazelele mănâncă el ierburi, cu dobitoacele își potolește setea, cu viețuitoarele apei se bucură inima sa".

Acest sălbatic trăia în mare prietenie cu toate viețuitoarele, apărându-le de cursele oamenilor. Iar un vânător de prin partea locului, văzându-și capcanele descoperite și sfărâmate de Enghidu, se plânse tatălui său, cerându-i povață. Acesta îl sfătuia să meargă la Uruk, să ceară regelui o hierodulă (curtezană sacră) și, cu ajutorul ei, să ispitească pe sălbatic, înstrăinându-l astfel de animalele prietene. Vânătorul urmă întocmai sfatul părintelui său și, ducându-se la Uruk, obținu de la Ghilgameș o hierodulă. După ce îi lămuri cele ce trebuia să facă, o duse la izvorul unde venea Enghidu. "Șase zile și șapte nopți petrecu Enghidu și se desfătă cu etera. Iar după ce se sătură de grațiile ei, își îndreptă privirea spre animalele sale. Abia îl zăriră pe Enghidu și gazelele o luară la fugă, iar animalele câmpului se feriră de el. Mirat fu Enghidu, trupul său părea vrăjit;

genunchile i se muiară când își văzu animalele fugind.”¹¹¹

Hierodula îl convinge să părăsească locurile sălbatice în care trăia, făgăduindu-i să-l ducă în cetatea unde domnește viteazul Ghilgameș, pe care putea să-l învingă cu mare ușurință.

”Frumos ești tu, Enghidu! ca un zeu ești! De ce vrei cu dobitoacele să cutreieri câmpia? Vino! Eu vreau să te duc în cetatea Uruk, în casă curată, în locuința lui Anu și a Iștarei, unde trăiește Ghilgameș, neîntrecut în putere și ca un taur sălbatic cu strășnicie domnește peste poporul său”. Enghidu primește și pornesc amândoi spre capitală, unde ajung tocmai pe când se împlinea un sacrificiu. Cu câteva nopți mai înainte, regele Ghilgameș visase două visuri stranii pe care i le explicase maică-sa, *Rișat-Ninlil*¹¹². Se făcea că o stea căzuse peste Ghilgameș și el nu putuse s-o răstoarne decât strângând-o la piept ca pe o femeie. Iar priceputa *Rișat-Ninlil* tălmăci astfel cele două visuri. Ghilgameș va avea în curând un prieten puternic, cu care va trebui mai întâi să se lupte. Într-adevăr, când Enghidu voiește să cheme pe rege la luptă, hierodula îi mărturisește cele două visuri, vestindu-l că Ghilgameș și-l va face prieten. Aici intervin în text câteva mari lacune, din care pricină nu știm cum s-a îndeplinit întâlnirea celor doi; totuși, ei s-au luptat, pare-se, în fața templului zeiței Iștar. Prietenia a urmat firească, cu toate că, într-un fragment, regele se plânge bătrânilor sfetnici că Enghidu nu se poartă prea prietenos cu el.

Într-un alt mare fragment, Enghidu blestemă hierodula care l-a ispitit și l-a depărtat de dragele lui sălbăticiuni. Dar Samaș, zeul soarelui, auzindu-l, îl muștră din cer: ”Pentru ce, o Enghidu, blestemi tu hierodula care ți-a dat să mănânci mâncări care se cuvin numai Dumnezeirii, ți-a dat să bei vin de care numai regii beau, te-a îmbrăcat cu haine strălucite și pe falnicul Ghilgameș ți l-a dat tovarăș?” Cuvintele acestea divine potolesc înclinările primitive ale lui Enghidu. Prietenia cu regele Ghilgameș e trainic legată și cei doi eroi vor porni în curând, cum se va vedea în articolul viitor, în căutarea aventurilor aducătoare de fală.

Isprăvile lui Ghilgameș

Uriașul *Humbaba* păzea un cedru înalt și sfânt de pe *muntele cedrilor*. Nu se știe prea bine ce însemna pentru babilonieni pădurea aceasta de cedri și pe ce tărâmurii se întindea. Totuși, majoritatea asiriologilor o socotesc paradisul babilonian, al cărui paznic, *Humbaba*, nu îngăduia nici unui muritor să se apropie de arborii sfinți.

Ghilgameș și tovarășul său Enghidu se pregătesc să pornească la drum și să ucidă pe *Humbaba*. Pricina pentru care s-au hotărât la aceasta rămâne încă nelămurită, datorită lacunelor nenumărate ce se întâlnesc în text. Poate năzuințele de eroi ale celor doi prieteni îi îndeamnă să lupte cu ființele cele mai monstruoase, mai ales când aveau în sprijinul acestor expediții pe însuși zeul *Samaș*. În zadar încearcă *Rișat-Ninlil*, mama lui Ghilgameș să-și oprească fiul; neizbutind, se mulțumește să ceară sprijinul Soarelui pentru cei doi aventurieri.

Ajungând la muntele cedrilor, Enghidu este coprins de o spaimă neexplicabilă și trebui mustrarea și operațiile magice ale lui Ghilgameș pentru ca să-și redobândească curajul pierdut. Suișul se îndeplinește încet, prin locuri sălbatice, ca *Humbaba* să nu prindă de veste. În vremea aceasta, Enghidu visează trei nopți de-a rândul trei visuri pe care Ghilgameș le interpretează ca o prevestire a izbânzii lor. În sfârșit, "după de douăzeci de ori două ceasuri mâncară ei o îmbucătură, după de treizeci de ori două ceasuri făcură puțin popas". Apoi urmă lupta cu *Humbaba* și, cu toate că textul acestui episod e sfârșit, știm că uriașul păzitor al cedrilor a fost ucis, "iar trupul lui aruncat într-o prăpastie".

Urmarea luptei nu ne este cunoscută, după cum nu cunoaștem însuși scopul acestei expediții primejdioase. Dar, în curând, aflăm pe cei doi eroi în Uruk. "El își spală armele, își curăți armele, lăsă să-i cadă părul pe spate, aruncă hainele sale murdare, îmbracă pe cele curate, legând împrejur pieptarul; Ghilgameș își puse coroana. Atunci ridică ochii spre frumusețea lui Ghilgameș Majestatea *Iștarei*" "Ei bine! Ghilgameș, fii soțul meu! dă-mi fructul trupului tău, dăruiește-l mie! Fii bărbatul meu și eu femeia ta! Vreau ca tu să conduci o trăsură de piatră de lazur¹¹³ și de aur, ale cărei roate sunt de aur, iar restul de pietre scumpe; pentru plimbare vei avea zilnic catări frumoși. În casa mea cu miros de cedru intră! Când vei intra în casa mea, cei ce stau pe tronuri îți vor săruta picioarele, se vor pleca înaintea ta regi, stăpâni și puternici, tot felul de daruri din deal și câmpie îți vor aduce ca haraciu".

Însă Ghilgameș respinge propunerile frumoasei zeițe, nesfiindu-se s-o insulte chiar, asemănând-o, între altele, cu o "ușă dosnică care nu poate opri vântul și furtuna". Eroul era prudent. El cunoștea povestea celor șase iubiri ale zeiței *Iștar* și cunoștea soarta amanților ei. Știa că frumosul Tammuz fusese prefăcut în mistreț; că pe un păstor l-a prefăcut în pasăre, pe altul în lup, pe altul în armăsar. Îi strigă toate acestea și păstrează, în locul dragostei divine, prietenia lui Enghidu. Iar zeița se plânge părintelui ei, *Anu*: "Tată, Ghilgameș m-a insultat, Ghilgameș mi-a numărat răutățile și blestemele mele! Tată, fă un taur ceresc, care să nimicească pe Ghilgameș, cu foc să-l umpli"...

Voia îi fu împlinită și taurul ceresc nu întârzie să înspăimânte pe locuitorii Urukului, ucigând chiar un număr mare dintr-înșii. Ghilgameș, întovărit de Enghidu și de o ceată de viteji se luptă cu taurul ceresc și-l ucide. "Atunci se ridică *Iștar* pe zidurile cetății Uruk, sări pe vârful turnului și blestemă: "Vai de

Ghilgameș care m-a jignit și a ucis taurul ceresc!” Când auzi Enghidu plângerea zeiței, înșfăcă coasta dreaptă a taurului și o zvârli asupra-i: ”De-aș putea pune mâna pe tine, ce ți-aș face! ți-aș spânzura măruntaiele de gât”.

Iștar se resemnă să adune hierodulele și prostituatele templului și să jelească mortul taur. Iar nici un zeu nu se simți jignit de această insultă adusă divinității, deoarece dreptatea fusese, în acest conflict, de partea lui Ghilgameș. El își opri coarnele taurului și aduse ofrandă zeului său Lugalbanda¹¹⁴. Apoi ”Ghilgameș serbă în palatul său sărbătoare de veselie; se odihnesc bărbații pe patul de noapte întinși, se odihnește Enghidu vise visând”: Aceasta fu ultima zi fericită a lui Enghidu. Moartea, chemată poate de insulta zeiței *Iștar*, se apropie de el.

În căutarea lui Ut Napiștim

... Douăsprezece zile suferi Enghidu. Boala venise pe neașteptate, turburând pe Ghilgameș, care nu se mai despărțea de patul prietenului său. În agonie, Enghidu vorbea cu ușa din "muntele cu cedri". Toate încercările tovarășului său de arme rămaseră zădarnice. "Enghidu, tânărul meu prieten, pantera câmpiei, îndată ce urcarăm dealul, înșfăcărăm taurul ceresc și apoi îl uciserăm, răpuserăm pe Humbaba, care locuia în pădurea de cedri, ce fel de somn e acesta, care te coprinsă ? întunecat ești la față și nu mai auzi glasul meu! Îi puse mâna la inimă, dar nu mai bătea. Ochiul nu-și mai ridica".

Durerea covârși pe Ghilgameș; alerga nebun pe câmpuri, zdrobea tot ce găsea în cale. Șase zile își plânse prietenul și, după șase zile îl îngropă; o tristețe de moarte îi apăsă sufletul. "Durerea a pătruns inima, frica morții m-a coprins, de aceea rătăcesc pe câmpie, către puterea lui Ut-Napiștim, fiul lui Ubara-Tutu, am apucat drumul și merg în grabă". Acest Ut-Napiștim era un strămoș al lui, pe care zeii îl dăruiseră cu viață veșnică. Locuia dincolo de hotarele pământului și calea până la el era peste fire de anevoioasă. Nici un muritor nu o încercase, dar pe Ghilgameș nu-l descurajă faptul acesta.

Ajunse la muntele Mașu, pe sub care intra și ieșea soarele, și a cărui trecătoare era păzită de oameni - scorpioni, cruzi și neîndurători. Dar originea sa divină mântui pe Ghilgameș. Omul - scorpie strigă către soția sa: "Cel care a venit la noi are trup din carne de zei". Și nu numai că-i îngădui trecerea pe sub munte, dar oamenii îl și povățuiră asupra celor ce avea de făcut. Douăzeci și patru de ceasuri umblă Ghilgameș în întunericul trecătorii și apoi întâlnește o grădină fermecată, ai cărei arbori aveau fructele de pietre nestemate. La capătul acestei grădini - pe care Jensen, fără dreptate, a socotit-o Fenicia - se întindea marea. Iar zeița mării, *Siduri-Sabitu*, văzând pe erou murdar și îmbrăcat în piei de animale, se spăimântă și se ascunse în casă. Amenințând că sfărâmă poarta, Ghilgameș se făcu ascultat.

Zis-a Sabitu către el, către Ghilgameș: "Pentru ce-ți sunt uscați obraji, privirea plecată, inima turburată, statura gârbovită ? Pentru ce e jale în inima ta, ca a unui călător de departe este înfățișarea ta, de groază este arsă fața ta,... fugi grăbit pe câmpie ?" Și regele Urukului povesti moartea lui Enghidu și dorința de a se mântui de această moarte. "M-am temut de moarte, de aceea am fugit pe câmpie; soarta prietenului meu mă apasă greu, drum lung am alergat din această pricină pe câmpie. Cum pot să tac, cum pot s-o strig ? Prietenul meu, pe care îl iubesc, s-a făcut pământ! Enghidu, prietenul meu pe care îl iubesc, s-a făcut pământ! Nu va trebui ca și eu să mă culc ca el, fără să mă scol în vecii vecilor ?" Și-i ceru lămuriri asupra drumului spre Ut-Napiștim, pe uscat sau pe mare. Zeița îl trimise la Ur-Sanabi, luntrașul, care îl putea trece peste apă până la nemuritorul Ut-Napiștim. Ur-Sanabi puse aceleași întrebări lui Ghilgameș și avu aceleași răspunsuri.

Îi îngădui să-l ia în luntre, dar - pentru că eroul sfărâmasese de nerăbdare pietrele ce trebuiau puse în barcă pentru a potoli furia curentului - Ghilgameș trebui să taie prăjini de câte șaiszeci de coți. Când se apropie de mal, coborî pe prăjini, pentru că apa pe care pluteau aducea moarte de cum era atinsă.

Ut-Napiștim zărise de departe un strein în barcă și se minunase, mai ales că lipseau și pietrele. Când Ghilgameș puse piciorul pe mal, îl întrebă din ce pricină arată atât de slăbit și de sălbatic și căpătă același răspuns: moartea lui

Enghidu neliniştise pe Ghilgameş, silindu-l să caute nemurirea. " Zis-a Ghilgameş către el, către Ut-Napiştim cel depărtat: Mă uit la tine, Ut-Napiştim. Mădularele tale nu sunt altfel, întocmai ca mine eşti, fiinţa mea e în totul spre aceasta croită, ca să se lupte; tu însă eşti trândav, stând într-o rână. Cum intraşi tu în sfatul zeilor şi priveşti viaţa? " Şi atunci Ut-Napiştim îi descoperi taina nemuririi sale: fusese scăpat de la un mare potop, datorită curăţeniei sale sufleteşti. Potopul de care pomeneşte are foarte multe asemănări cu cel din *Biblie* (cum vom vedea într-un articol aparte), dar un asemenea eveniment nu se va mai petrece. " Acum însă, în ce te priveşte pe tine, cine dintre zei te va duce cu sine, pentru ca şi tu să afli viaţa ce cauţi ? Pentru aceasta nu te aşeza jos şase zile şi şase nopţi. " Pe dată, însă, Ghilgameş adoarme, vădind slăbiciunea firii omeneşti şi neputinţa omului de a vieţii veşnic. Înduiosât, Ut-Napiştim porunci atunci soţiei sale să coacă şapte pâini şi să i le puie sub cap, pentru ca - printr-un proces magic deseori întâlnit în credinţele primitivilor - somnul să treacă din erou în pâini. Ghilgameş se deşteaptă, însă nemurirea nu o poate căpăta. Gazda sa îl duse la ţarmul mării să-şi cureţe şi să-şi lepede pieile înspăimântătoare, devenind iarăşi bărbatul frumos dinainte. Pe când Ghilgameş se pregătea să plece, Ut-Napiştim, cedând rugămintelor soţiei, încredinţează strănepotului său taina "ierbii vieţii", pe care trebuia s-o scoată din fundul mării. Când a adus-o la lumină, Ghilgameş grăi către Ur-Sanabi: "Eu însumi voi mânca-o, spre a mă întoarce la tinereţe".

Pe drum, însă, Ghilgameş vru să facă baie în apa limpede a unei peşteri şi, lăsând "iarba-vieţii" pe mal, un şarpe i-o mănca. E interesant de ştiut că, în toate legendele orientale privitoare la pierderea nemuririi de către om, intervine şarpele. "Pentru cine, Ur-Sanabi, s-au trudit braţele mele ? N-am făcut bine pentru mine însumi, pentru leul pământului am făcut bine!"

Drumul până la Uruk urmează trist şi lung, - şi, ajuns în cetate, Ghilgameş laudă zidurile lui Ur-Sanabi, luntraşul. Dar gândul regelui rămâne mereu la viaţa de dincolo de moarte, şi - ca să afle adevărul asupra ei - Ghilgameş se pregăteşte să asculte veşti din Infern.

Glose pentru Ghilgameș

"... iară Hus a născut pre Nimrod, care începu a fi puternic pe pământ și fu un puternic vânător în fața Celui Veșnic".

Geneza, X, 8-9

Doritor a pătrunde taina morții - de care nu se putea mântui - Ghilgameș încearcă să cheme din Infern umbra lui Enghidu. Infernul chaldeean - *Aralu* - era închipuit ca un ținut așezat departe de lume, sub pământ sau la nord. Când voi povesti mitul lui *Tammuz* și călătoria zeiței *Iștar* în Infern, se vor cunoaște și alte amănunte asupra acestor credințe chaldeene¹¹⁵.

Ca să-și îndeplinească dorința, Ghilgameș trebuie să se supuiască riturilor infernale pe care i le destăinuie un personaj necunoscut. "Arcul să nu-l așezi pe pământ, altfel te vor înconjura cei uciși de arc; Sceptra să nu-l iei în mână, altfel spiritele celor morți vor tremura înaintea ta. Cizme să nu-ți pui în picioare, să nu tropăie pe pământ. Femeia ta, pe care o iubești, să n-o săruți, femeia ta pe care n-o iubești să n-o bați, copilul tău pe care nu-l iubești să nu-l bați, copilul tău pe care îl iubești să nu-l săruți; altfel mizeria pământului te va cuprinde": Toate acestea ca să nu atragă atenția celor morți și să nu-i înspăimânte.

Nu știu din ce pricină, însă, Ghilgameș face tocmai contrariul celor povățuite. Îmbracă cămașă curată, se unge cu ulei de alabastru, arcul îl așază pe pământ, sceptra îl ține în mână, se încălță cu cizme și tropăie cu ele pe pământ, etc. Dar încercarea sa de a comunica cu sufletul lui Enghidu nu izbutește și atunci eroul se plânge pe rând lui *Anu* - zeul cerului - și lui *Enlil* (Bel), zeul pământului și stăpânul muritorilor. Aceștia nu-i răspund, și Ghilgameș nu găsește satisfacere decât adresându-se divinului prieten al oamenilor *Ea*, zeul mărilor, care poruncește lui *Nergal* - păzitorul din Infern - să deschidă o crăpătură în pământ. Pe aici se ivește umbra lui Enghidu "ca un vânt" și Ghilgameș îl copleșește cu întrebările. "Spune, prietenul meu, spune, prietenul meu, rânduiala iadului pe care ai văzut-o, spune-o". "Nu-ți voi spune, prietenul meu, nu-ți voi spune: dacă rânduiala iadului, pe care am văzut-o, ți-aș spune-o, toată ziua te-ai trânti la pământ și ai plânge". Dar Enghidu cedează rugămintelor și îi mărturisește că "pe prietenul pe care îl îmbrățișezi de se bucură inima ta, pe acesta-l mănâncă viermii ca pe o haină veche". Toată placa aceasta este brăzdată de săpături cari împiedică priceperea textului. Pe alocuri lipsesc zeci de rânduri; nici nu bănuim încăi cele ce i-ar fi putut spune Enghidu.

Cu toate acestea, aflăm că soarta celor morți din răni sau pe câmpul de luptă e fericită și că Enghidu suferă în Infern numai pentru că a avut o moarte rușinoasă, bolind la pat și agonizând ca orice "burghez" de pe malul Eufratului. Ghilgameș cere amănunte. "Cine de moarte de armă a murit, ai văzut unul de aceștia? - Am văzut; pe pat moale se odihnește, apă proaspătă bea. - Cine a fost omorât în luptă, ai văzut vreunul de aceștia? - Am văzut: tatăl și mama sa îi țin capul și soția lui este plecată asupra lui. - Al cărui cadavru a fost aruncat pe câmpie, ai văzut vreunul de aceștia? - Am văzut: sufletul său nu odihnește în iad. - Al cărui suflet nu e îngrijit de nimeni din cei vii, ai văzut vreunul de aceștia? - Am văzut; ceea ce rămâne în oală, rămășiță de mâncare aruncată pe drum mănâncă acela".

Restul epopeii e fărâmat. Dacă am admite ipoteza lui Rawlinson, după care ar urma că această placă a douăsprezecea ar fi și ultima (vezi mai jos), textul pierdut n-ar fi prea lung. El nu ar trece peste 200 de versuri. Cele ce-ar povesti aceste versuri, însă, nu putem ști. Pierderea nu este ireparabilă deoarece s-au răspândit multe copii după epopee, și se poate descoperi din zi în zi un text lipsit de lacune. Apoi se află încă până astăzi în principalele muzee, biblioteci, precum și în numeroase colecții particulare, - sumedenie de cărămizi acoperite cu cuneiforme, încă nedescifrate. Nu este exclus ca printre ele să se întâlnească și fragmentele pierdute.

De cum a fost cunoscută asiriologilor și de cum traduceriile au făcut-o cunoscută istoricilor și intelectualilor, epopeea lui Ghilgameș a atras asupra-i nenumărate volume, studii, articole, comentarii, în care anevoie se pot găsi cinci șase idei de același fel. Mai toți autorii au plecat de la o concluzie și s-au trudit să interpreteze, să ingenunche, să adapteze textele acestei concluzii preconcepute. Lucrul nu era greu pentru că epopeea coprinde elemente comune tuturor popoarelor și e străbătută de credințe și superstiții prin care trece orice societate umană în dezvoltarea ei. Iar, cum vom vedea în curând, ideile fixe, prejudecățile, lipsa de spirit critic și de moderație în generalizări au dus la interpretări foarte ciudate, ca să nu spunem absurde. În privința aceasta, asiriologul Jensen e cel mai interesant.

De la început s-a încercat să se afle, cum era și firesc, originea și vechimea epopeii. Și s-a ajuns la concluzia că o bună parte din elementele ei sunt sumeriene, deci de o îndoielnică vechime. Sumerienii erau primitive grupări omenești care, împreună cu accadienii, de neam semit, alcătuiau așa numitul popor al chaldeenilor. Acești sumeri aparțin unei rase încă nedefinită de antropologi, dar care nu e, în orice caz, semită. Ei, cei dintâi, au făcut să răsară în Mesopotamia, unde coborâseră cu multe mii de ani înainte, o civilizație uimitor de bogată (cunoșteau și scrisul), pe care mai apoi au asimilat-o și au dezvoltat-o semiții accadieni. Majoritatea orientaliștilor socotesc astăzi legendele ce alcătuiesc epopeea lui Ghilgameș create de sumerieni. Iar cea mai interesantă legendă, cea a potopului, pe care o povestește Ut-Napiștim în placa XI-a, e și cea mai veche.

Câțiva savanți au încercat să stabilească și forma primitivă a elementelor constitutive. Așa, de pildă, Loisy a pretins (*Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*), că mitul lui Enghidu era despărțit la început de cel al lui Ghilgameș și că Enghidu cu hierodula care l-a îndemnat să păcătuiască alcătuiesc o pereche foarte apropiată de perechea biblică. Toate acestea ca să dovedească că Adam și Eva nu sunt decât o transformare a mitului chaldee Enghidu- Hierodula. Asemănarea dintre cele două perechi pare a dovedi o înrâurire, mai ales că se cunoaște puternica influență chaldee asupra legendelor ebraice. Dar pentru aceasta nu este nevoie să fie despărțit mitul lui Ghilgameș de cel al lui Enghidu, căci lucrul acesta e imposibil. Cei doi eroi sunt nedespărțiți în epopee, nașterile lor sunt îndeplinite din voința aceleiași zeițe, Aruru, și o bună parte din text coprinde povestea prieteniei lor și durerea lui Ghilgameș după moartea lui Enghidu.

Cu toate acestea nu e mai puțin adevărat că, în decursul timpului, s-au alipit epopeii elemente streine, contopindu-se într-însa multe legende. De pildă, dacă circulau pe atunci legende asupra vitejiei sau aventurilor altor eroi populari, ele se adăugau ciclului Ghilgameș, iar acești eroi erau uitați. Fenomenul acesta se observă la formarea oricărei legende populare, de la epopeile homerice până la Wilhelm Tell. Această circulare neîntrepută a elementelor epice face ca marile

legende populare să se asemene între ele și unii cercetători sunt orbiți de aceste împrumuturi deseori recente - ajungând la concluzii absurde.

Când amestecul sumero-accadian era pe deplin îndeplinit (5-4000 în Ch.), când s-a ivit adică poporul chaldecian - numit impropriu babilonian, după numele capitalei - s-a dat și forma definitivă epopeii. Apoi, în Mesopotamia, ea s-a putut răspândi, influențând legende ebraice, indiene, mediteraneene. În articolele viitoare, când vom cunoaște cosmogoniile asiatice și înrăurirea dintre ele, vom putea aprecia covârșitoarea influență pe care au exercitat-o anumite părți din epopee asupra mitologiilor vechilor popoare orientale.

Polemici în jurul lui Ghilgameș

Pomeneam, în articolul trecut, de ipoteza lui Rawlinson. Acest orientalist, unul din iluștrii descifratori ai cuneiformelor, a ajuns la concluzia că *Epopoea lui Ghilgameș* nu e numai o simplă producere populară culeasă și transcrisă de un scrib, ci e mit adaptat de preoți ideilor lor cosmogonice. Ghilgameș ar reprezenta soarele, iar cele douăsprezece tăblii ale textului pe care se povestesc isprăvile lui, călătoria anuală prin cele douăsprezece semne ale Zodiacului. Să ne amintim că eroul nostru se luptă cu un taur, trece pe sub un munte păzit de doi scorpioni, etc. Ipoteza lui Rawlinson pare în mare parte adevărată, mai ales de când s-a aflat că a unsprezecea lună din anul chaldeean, cea mai bogată în ploi și în inundații, corespunde tăbliei XI, cea cu povestirea potopului. Cu alte cuvinte, epopeea lui Ghilgameș a fost la origine un mit solar.

Eroul era, pentru cei care pricepeau, însuși soarele, iar isprăvile lui, drumul victorios al astrului. Nepriceput însă de mulțime, mitul a fost fals interpretat, simbolurile lui au fost uitate, alegoriile nesocotite și, strivit sub elementele streine asimilate de plebe, el a păstrat numai pe alocuri urme din primitiva lui splendoare.

Ipoteza lui Rawlinson și-a găsit mulți sprijinitori. Numai că problema e atât de încâlcită, iar posibilitățile noastre de cercetare atât de reduse, încât nu putem afirma dacă are peste tot dreptate. S-ar putea obiecta ipotezei acesteia faptul că Ghilgameș are relații bine definite cu zeul soarelui, *Samaș*. S-ar putea oare ca, într-un mit solar, eroul - adică Soarele însuși - să fie în același timp un supus al Soarelui, al lui *Samaș*? Cu toate acestea, obiecția s-ar putea răsturna, admitând că s-au suprapus peste vechea legendă alte legende și că, uitată fiind ființa solară a lui Ghilgameș, el fiind socotit numai un erou de seamă, a trebuit să i se găsească și un sprijinitor divin și a fost ales cel mai puternic, Soarele. De aceea am spus că e foarte greu de a conchide în privința aceasta.

Rămâne să alegem între două ipoteze explicative: cea a lui Rawlinson - continuată de Winckler și alții - și cea a lui Iastrow (*Religion of Babylonia*), Lagrange (*Les religions sémites*) etc., care cred că Ghilgameș ar fi un rege divinizat. Aceștia din urmă văd în Ghilgameș un puternic rege din Uruk, care a ridicat, poate, zidurile dărâmate de elamiți și a cărui viață aventuroasă a rămas în amintirea urmașilor. Din generație în generație, ființa lui Ghilgameș a crescut, a întrecut marginile puterii omenești și a căpătat în sfârșit trei sferturi dumnezeire. Obiceiul acesta de a idolatriza oamenii e comun la orientali și nu puțini regi egipteni și chaldeeni au cunoscut divinizarea după moarte. În urmă s-au adăugat poveștii vieții lui alte legende mai vechi și s-a căpătat epopeea de la începutul mileniului II.

Amândouă aceste ipoteze - nu stăruim asupra criticii lor, care ar ieși din cadrul articolelor noastre - sunt în stare să lămurească întrucâtva geneza epopeii. Folosindu-ne și de argumentele uneia și de argumentele celeilalte - încercăm aici o reconstituire a evoluției sale, lăsând la o parte orice urmă de erudiție.

Epopoea, sub forma în care o avem acum, e rezultatul înrâuririi reciproce a două elemente: legenda populară a unui rege divinizat, pe de o parte, și mitul alegoric al soarelui, sub chip de om, alcătuit de preoți, pe de alta.

Se cunoaște adâncă știință astronomică a sanctuariilor chaldeene; de acolo

s-au răspândit în Europa semințele fecunde ale științei moderne. Se cunoaște, în același timp, obiceiul profund oriental al alegoriei, al simbolului, al adevărului tănuit și al *cheii* pentru tălmăcirea acestui adevăr, încredințată numai inițiaților. Cele câteva elemente cosmice din epopee o alătură de un mit solar primitiv, anevoie de reconstituit în forma actuală a epopeii. Că acest mit alegoric era cunoscut poporului nici nu trebuie să ne mai îndoim, deoarece tocmai pentru a fi împărtășit celor mulți fusese creat. Că în popor circulau legende asupra regilor de seamă - cum circulau și în Italia asupra lui Romul, și în Europa medievală asupra lui Carol Magnul - iarăși e lucru știut. Nu trebuie să ne mire că aceste două elemente - spunem *două* ca să ușurăm priceperea, în realitate ele erau sumedenie - s-au alăturat, s-au influențat, și-au găsit părți comune și au sfârșit prin a se confunda. Creierul oriental e propice pentru asemenea fenomene, mai ales în timpuri atât de primitive. Toată schimbarea aceasta s-a făcut puțin câte puțin, amestecul devenind din ce în ce mai omogen.

În cazul acesta, amândouă ipotezele sunt juste. Și nu se poate altfel, când găsim în epopee lucruri care ne conving că Ghilgameș a fost la origine un rege în Uruk și tot acolo că a fost zeul soarelui. Fiecare savant, însă, care voia să fie original privea epopeea numai dintr-o anumită parte, ignorând tot restul, ca să ajungă la concluzia impusă de mai înainte.

Jensen și Ghilgameș

Iar acum, când cunoaștem ceva din adevărul asupra lui Ghilgameș să spicuim și din afirmațiile ciudate ale lui Jensen.

Acesta socotește mitul chaldeean ca un ferment universal, prin care a luat naștere mai tot restul mitologiei orientale, mitologiei grecești, o bună parte din Vechiul și Noul Testament și alte legende. În cele trei cărți principale pe care le-a scris ca să-și susțină teoria (*Epopoea lui Ghilgameș în literatura universală*, 1906; *A trăit cu adevărat Isus din Evanghelie*, 1910; *Moise, Isus, Pavel, trei legende variate ale omului-zeu babilonian Ghilgameș*, 1910), Jensen pretinde că Jacob, Esau, Iosif, Moise, Aaron, Saul, Samuel, Samson, Ghedeon, Elizei, Elie, Hercule, Iason, Ulise, Agamemnon, Menelas, Achille, Alexandru-cel-Mare, Eneia, Ioan Botezătorul, Isus și alți eroi ai poveștilor germane, - nu sunt altceva decât imaginile mai mult sau mai puțin recunoscibile ale celor doi eroi chaldeeni. Foarte erudit și unul dintre cei mai de seamă asiriologi ai timpului, Jensen a pricinuit polemici nesfârșite cu teoria sa.

Dar punctul de plecare al lui Jensen era fals. El era orbit de asemănări disparate între legende, uitând că două - trei amănunte identice nu dovedesc nimic altceva decât un împrumut recent și mai uitând că marile figuri închipuite de mintea oamenilor de-a lungul veacurilor *trebuie* să se asemene, pentru că ele reprezintă idealul după care tânjește fantezia populară, eroul perfect ce întruchipează toate însușirile la maximum de concentrare. Pentru că doi buni prieteni - Ghilgameș și Enghidu - săvârșesc minuni de vitejie și unul din ei moare îndurerând pe celălalt, nu înseamnă că perechea Achille - Patrocle a fost ticluită după modelul lor. Perechile acestea întruchipează adevărata prietenie și prietenia poate fi foarte bine concepută de orice popor, nu numai în Chaldeea. Orientalistul german Gunkel a făcut mai mult decât o glumă bine reușită când a dovedit lui Jensen că, folosindu-se de metoda sa, poate dovedi foarte lesne cum Goethe - Schiller e un Ghilgameș - Enghidu și cum Bismark - Wilhelm e tot una cu Ghilgameș - Enghidu.

Ca să dau o pildă de felul lui Jensen de a găsi "apropieri", traduc după o carte a lui Guignebert (*Le problème de Jésus*), unul din cele mai reușite fragmente

La începutul poveștii lui Isus, Ioan (Enghidu al legendei lui Isus) e conceput printr-un miracol, așa după cum s-a vestit de către înger.	La începutul legendei lui Ghilgameș, Enghidu (viitorul tovarăș al eroului) e creat printr-un miracol, din porunca zeilor.
--	--

Ioan trăiește în deșert aproape de Iordan.

Enghidu trăiește departe de oameni, în deșert.

Ioan, ca un Nazir (evreu pios care s-a hotărât la abstenență) poartă părul pe cap. Probabil că se îmbracă cu piei netăiat și lung; vestmântul său e făcut de animale. Enghidu e păros și are părul lung din păr de cămilă și-și încinge șalele cu o curea de piele sau de blană de fiară.

Ioan trăiește din ceea ce găsește în deșert, din lăcuste și miere sălbatică deșertului, cu iarbă, buruieni și apă. Enghidu trăiește ca animalele și, ca un Nazir, nu bea vin.

Ioan cunoaște, prin revelație și profetie, că Isus vine spre el. Un vis vestește lui Ghilgameș sosirea lui Enghidu.

Cred că n-a convins pe nimeni, cu toate că e una din paginile cele mai bine documentate. Jensen a greșit și când a "derivat" Odissea din călătoria lui Ghilgameș spre Ut-Napiștim. E drept, câteva elemente sunt comune și Lagrange admite chiar o oarecare influență asupra grecilor, prin fenicieni, dar afirmația lui Jensen trece peste limita criticii.

Tot astfel greșeste Jensen când crede că codrul cedrilor păziți de *Humbaba* simbolizează paradisul chaldeean, iar cedrul *arborele vieții*, din care vor să se înfrupteze cei doi eroi. Fructul cedrului nu e comestibil; apoi, nici un cuvânt despre căutarea vieții veșnice, asupra căreia se va reveni însă pe larg în a doua parte a epopeii. E drept, expediția împotriva lui *Humbaba* rămâne obscură: nu-i pricepem cauza și nu pricepem de ce *Samaș* ajută pe eroi. Poate e vorba de o pădure inaccesibilă, de un tabu, căruia *Samaș* vrea să-i forțeze intrarea, după cum crede Lagrange. Dar nu trebuie să ne grăbim și să tragem concluzii false, cum face Jensen. Acesta, "hipnotizat de studiile sale" (Guignebert) nu vede peste tot locul decât Ghilgameși. Și, cu toate criticile aduse, Jensen găsește și astăzi elevi. Marele critic danez Brandes, într-o carte recentă (*Die Jesus Sage*, 1925), afirmă că Isus plutește liniștit în corabie pe mare, în timpul unei furtuni, cum plutea Ut-Napiștim în corabie pe vremea potopului - deci iarăși influență babiloniană.

Epopeea aceasta a înrăurit mult în Orient, mai cu seamă în ceea ce privește potopul. Dar, de la influențele pe care le vom arăta în alte articole și până la influențele susținute de Jensen, e o cale lungă. De aceea am stăruit atât asupra greșelii în care a alunecat marele asiriolog. Pentru că, de altfel, drumul pe care plecase Jensen - cel al mitologiei comparate - e drumul cel mai bun în analiza unei legende. Numai căutând originea elementelor unei credințe populare, vechimea lor, înrăurirea reciprocă și împrumuturile ce și le-au făcut una alteia, - putem trage foloase din studiul unei credințe. Altminteri ne-am mărgini să spunem ce au mai spus și alții și nu am pricepe însemnătatea legendelor. Întemeiat pe o critică riguroasă și pe un material bine cules, mitograful sau

orientalistul poate determina dezvoltarea culturală a poporului ale cărui legende sunt studiate. Toate aceste credințe populare sunt niște urme admirabile după care se pot reconstitui vechile civilizații. Și tot ele ne dezvăluie împrumuturile și influențele respective.

Metoda comparativă e folosită astăzi de toți mitografii, cu admirabile rezultate și ea ne va călăuzi și pe noi în articolele următoare.

2. CALEA ASCEZEI ȘI A MEDITAȚIEI

Metafizica *Upanishadelor* (I)

Cea mai clară formulare a problematicii metafizice pe care încearcă s-o dezlege *Upanishadele* se găsește în episodul lui Nachiketas, în *Katha Upanishad*. Yama, zeul Morții, îi acordă împlinirea a trei vreri și pe cea de a treia Nachiketas o rostește astfel: "Cînd omul moare există această îndoială: unii spun "el există", alții, dimpotrivă, spun: "el nu există". Aceasta aș vrea să știu, învățat de tine, oh Yama!" (*Katha*, I,20). Moartea îi va răspunde că problema e "foarte subtilă și dificil de înțeles" căci "zeii înșiși s-au îndoit" asupra-i și îi cere să aleagă o altă vrere. "Alege fii și nepoți care să trăiască o sută de ani, turme de vite, elefanți, cai și aur; alege un ținut nemărginit pe pămînt și tu însuși trăiește cât vei voi... Orice dorință greu de împlinit a muritorilor îmi poți cere; îți voi da femei minunate cu carele lor și instrumente muzicale, așa cum oamenii nu pot obține și tu vei fi slujit de astfel de femei. Dar, oh! Nachiketas, nu mă întreba despre moarte".

Yama încearcă să-l tenteze cu idealul vedic, longevitate, fii și bogății, ideal pe care arienii îl pot realiza prin sacrificii corecte și viață consonantă cu instituția socială respectivă. Dar zădărnicia unei astfel de existențe e deja patentă în epoca upanishadică și o excelentă critică a conceptului de fericire schițează Nachiketas în răspunsul către Yama: "Toate acestea sunt efemere, oh, Moarte! Ele sug vigoarea muritorului. De altfel, orice viață e scurtă. Așadar, păstrează-ți caii, dansurile și cântecele pentru tine. Omul nu e niciodată săturat de bogății... Ce muritor, posedând înțelepciune și primit fiind în tovărășia nemuritorilor, s-ar putea bucura de o viață lungă după ce a cunoscut bucuriile dansului și muzicii? Lămurește-mi, oh! Yama, viața aceea supremă de după moarte, asupra căreia se îndoiesc ei" (I, 26-29).

Aceasta e întrebarea lui Nachiketas, la care încearcă să răspundă *Katha Upanishad*. Sub forma soteriologică din capitolul I, s-ar putea crede că e numai o dorință primară de nemurire, în care elementul metafizic e *nul*. Dar Nachiketas e definitiv în *Valli* II, 14, când se îndreaptă cercetător spre transcendent, constant și absolut, neimplicat în curgerea informă a cosmosului și construcțiile mentale ale muritorului. "Ceea ce crezi tu că e diferit de virtute (*dharma*) ca și de viciu (*adharma*), diferit de cauză (*akritam*) ca și de efect (*kritam*), diferit de ceea ce a fost (*bhutat*) ca și de ceea ce va fi (*bhavyat*), aceasta rogu-te spune-mi, oh! Yama".

Nachiketas a înțeles că, deși "un lucru e binele (*shreya*) și altul plăcutul (*preya*)", totuși "amîndouă leagă sufletul în transmigrări fără număr" (II, 1). Binele și plăcerea se prezintă împreună în fața omului, dar înțeleptul (*dhira*) alege binele. (II, 2). Astfel, Nachiketas, renunțând la obiectele plăcerilor și "calea bogăției pe care pier mulți oameni" (II, 3), e mîntuit de *samsara* în care se învârtesc *nebunii* (*manda*). Dar ceea ce cere el Morții e însăși cheia

înțelepciunii, taina nemuririi prin cunoaștere. ” Chiar de auzit, nu e îngăduit multora; și chiar auzind, ei nu o înțeleg”. (II,7), căci e însăși întrebarea și singura necesară. ” Acest *âtman* nu poate fi niciodată înțeles dacă e explicat de o persoană inferioară, chiar dacă se gândește mult asupra-i (II,8)... Această cunoaștere, pe care ai obținut-o, tu, nu se atinge prin simplă argumentație (*naishā tarkena matirāpaneyā* (II,9) ”. Ea e cheia ce descuie tainele creației și ale sufletului, înlătură voalul iluziei fenomenice, purifică mintea de setea zădărniciilor și pacifică muritorul până la placiditatea statică a ”mântuitului de viață” (*jivanmukti*). Ea e adevărata învățătură, ”prin care neauzitul ajunge auzit, nevăzutul ajunge văzut și necunoscutul ajunge cunoscut” (*Chhāndogya Upanishad*, VI,1,3).

Adevărata fericire - și acesta e leit - motivul gândirii indiene - nu se poate afla în finitudine. ” Infinitul (*bhumā*) e fericirea. Nu există fericire în ceea ce e finit (*alpa*). Singur infinitul e fericirea” (*Chhāndogya*, VII, XXIII, 1). ” Acolo unde (omul) nu vede nimic altceva, nu înțelege nimic altceva, - acolo e Infinitul... Ceea ce e infinit e nemuritor, ceea ce e finit e pieritor (*ya vai bhumā tadamritamatha yadalpam tanmityam*” (*Chhand.* VII, XXIV, 1). Numai eternitatea poate dăru fericirea (*Katha*, V, 12,13; *Śvetāśvatara Up.*, VI, 12, 15). Așadar, nu numai plăcerile simțurilor și voluptatea rațiunii trebuie depășite, ci însuși binele și răul. Transcenderea e totală și definitivă, căci ea înseamnă un salt calitativ de la valorile umane - efemere și implicate în durerea *samsarei* - la valoarea absolută, eternă, imuabilă.

Atât timp cât omul rămâne în societate și acceptă legile instituției respective (castă și *ashram*), el trebuie să evite răul (moral sau social) și să practice binele, virtuțile și sacrificiile. El trebuie să fie un adevărat cetățean respectând legile strămoșești, exercitând puterea și datoriile unui *pater familias*, creind și educând fiii, adunând bogății, pentru că prin bogății (sacrificii) se poate apropia mai ușor de zei. Dar o viață perfect morală e, totuși, antrenată de karma în legea imanentă a acțiunilor săvârșite cu dorința fructelor (*bhojeccha*), (ca, de pildă, sacrificii, donații, etc.), participă la *samsara* și, așadar, nu poate dăru mântuirea (*mukti*), liberarea finală. Sufletul unui asemenea om se duce, în spusa *Upanishadelor*, pe unul din cele două drumuri cerești, *pitriloka* sau *devaloka*, atingând un provizoriu calm paradisiac, provizoriu căci nu durează decât până la sfârșitul creației prezente (o *kalpa*).

Chhāndogya spune că cei care practică sacrificii (*yagna*), studii sacre (*adhyaya*), dării (*dana*), asceză (*tapas*) și abstenență sexuală (*brahmacariya*) ” ating numai lumile virtuților (*punya-loka*), dar numai cel care e ferm în Brahma atinge nemurirea ” (II, XXIII, 1). Superioritatea cunoașterii metafizice e evidentă chiar în cele mai vechi *Upanishade*. Desigur că o asceză preliminarie e indispensabilă acestei revelații metafizice, căci numai ”cel cu simțurile înfrânate prin yoga” poate canaliza afluența mentală și cerceta căile care conduc la Brahma. *Chhāndogya* (VIII,IV,3) afirmă că apropierea de Brahma se împlinește prin *brahmacariya*; această viață de student religios e suficientă în sine; nu sunt necesare sacrificiile (ib. VIII,V, 1), nici daniile, nici posturile (ib. VIII,V, 2,3). Dar, în general vorbind, asceza nu e obligatorie *sannyasilor*, adică celor care au renunțat la tot, trăiesc în solitudine și sunt ”indiferenți în contrarii” (în frig extrem și arșiță toridă, foame și sete, etc.). ”Datoria ascetismului cade numai asupra celor care au noțiunea diversității (între om și Dumnezeu, între *âtman* și Brahma)”, spune Shankara (ad. *Chhāndogya* II,XXIII,1). Mântuirea e

consecința integrării într-o Conștiință supremă, printr-un proces gnostic-meditativ asupra căruia ne vom opri îndată. Și setea pentru această liberare supremă e inerentă naturii umane, pentru că *ātman* e virtual identic cu *Brahman* și numai iluzia existenței în care e antrenat de *karma* întunecă această conștiință. Omul, nici chiar în cel mai perfect echilibru etic, nu e mulțumit. "Oricine în lume dorește să ajungă ceva mai mult și mai sus decât e", spune Shankara (ad. *Kāṭha Upanishad*, I,28), căci datorită fiecărei spețe e să depășească limitele specifice, dureroase tocmai pentru că sunt limite.

Acei *rshi* vedici, ale căror experiențe sunt notate în *Upanishade* ca într-un memorial spiritual, au postulat irealitatea lumii fenomenice, pentru că lumea, așa cum o percepem, e inconsistentă, autocontradictorie, fiind limitată și individuală, iar noțiunea de pluralitate e de-sine contradictorie. Consonantă cu această inconsistență metafizică a lumii fenomenice, e durerea ei. Chiar o superficială analiză a vieții revelează caracterul ei transitoriu și dureros. Iar, după cum spune citatul din *Chhāndogya*, nimic dureros și finit nu poate cuprinde în el adevărul (*satya*). Adevărul metafizic, nudă inițiativă și pozitivitate, nu poate exista conjugat cu fenomenele, pentru că însăși noțiunea de fenomen e contradictorie (pluralitate, tranzitoriu, dureros). Așadar adevărul (*satya*, iar nu adevărul relativ și pragmatic al vieții empirice, *vyāvahāra*), datul prim și neutru al oricărei speculații valide, trebuie să-și aibă validitatea în relații conative și cognoscitive. Și e evident că sufletul (*ātman*), prin însăși situația lui în planul relativităților, nu poate afla adevărul decât printr-o transcendere a valorilor fenomenice. "Acest senin și fericit om ce s-a ridicat deasupra (lit. din acest) corpului și a obținut lumina supremă își află propria-i formă reală (*svena rupenābhinishpadyata*): acesta e sufletul. Iar acest nemuritor și fără - de - teme suflet e *Brahman* (*etadāmrtamabhiyāmetad brahmeti*); și numele lui *Brahman* e *satya*, cel adevărat". (*Chhāndogya Upanishad*, VIII,III,4). "Cel care îl vede nu vede moartea (e bântuit de iluzia finitudinii), nici boala (disociază *satya* de mobilitatea și hazardul vieții), nici durerea (disociază sufletul de mental); cel care îl vede, vede toate lucrurile și obține toate lucrurile, pe orice cale...". (*Chhāndogya*, VII,XXVI,2).

Metafizica *Upanishadelor* (II)

Realitatea, așadar, trebuie să fie o actualitate consistentă, validă prin sine și neimplicând nici o noțiune contradictorie cu ea însăși (diferențiere, limită, mobilitate); această nudă și absolută realitate e numită *saṭ* (*esse*). Existând prin sine, fără calificative, necondiționată de nimic exterior, pură autodeterminare, *saṭ* e întovărășit (nu ca de un atribut, ci ca o implicație) de auto - conștiință statică, globală și eternă.

Această conștiință de sine a realității, act pur și, de fapt, identic (cu) însuși actul existenței sale - e *cit*, și la această conștiință perfectă, inductibilă și infinită participă numai aceia dintre oameni care au revelat în sinele *saṭ*. Ceea ce se numește minte și mental, intelect și intelectie (*manas*, *buddhi*, *citta-vṛtti*) nu generează *cit*, ci o presupunere. Firește, binomul acesta *saṭ* + *cit* implică un alt act pur, *ānanda*, "fericirea" înțeleasă nu ca o satisfacție plenară generată de simțuri, de minte, de zei sau de virtuți ci ca o impronunciabilă posesiune de sine, beatitudine concretă și ireversibilă, coexistentă "motorului imobil" care e *saṭ*. Această sinteză absolută sub care se prezintă imutabila realitate *saccidānanda* (*saṭ* + *cit* + *ānanda*) e nivelul la care încearcă să trăiască *rishii* upanishadici. Calea e autorevelația conștiinței nediferențiate (*cit*), care există obscură și limitată în nivelul vieții cotidiene și care nu se manifestă în propria-i formă (*svarūpa*), ci articulată în contingente și limite, confuză și iluzorie, întunecată de falsa noțiune a dualității (*maya*).

Actul acesta de progresiune calitativă și participare la o realitate transcendentă e posibil, în spusa *Upanishadelor*, prin iluminarea metafizică (*prayana*), promovată de meditații, renunțare, etc. Integrarea sufletului în *saccidānanda* e posibilă pentru că, în concepția inițială a Indiei, nu există antagonism între Brahman (*saccidānanda*) și *ātman*, nu e o inconvertibilă eterogenitate, ci o identitate virtuală care se manifestă spontan și concret îndată ce se realizează soluția de continuitate. Dar, în viața cotidiană și asociată, sinteza aceasta absolută e barată de existențe karmice, funcțiunile mentale stabilind o atenție cu ocularele fixate vertiginos asupra unei infinități de obiecte externe (*bahimukhi*). Numai printr-o introversiune supremă (*antarmukhi*) e posibilă integrarea în *saccidānanda*.

E instructiv acest pasagiu din *Shankara*, care vizualizează cu un specific realism drama sufletului în "roata" existențelor. "Eul e luat de hoții sub forma virtuții, viciului, etc., de la purul *esse*, sufletul Universului, în pădurea trupului, ce consistă din foc, apă și hrană, umplut cu vânt, lichid bilios, flegmă, grăsime, carne, oase, măduvă, spermă, viermi, urină și fecale, și plin de tot felul de contrarii, ca frig și cald - având ochii bandajați de înșelăciune, - legat de dorințe pentru o soție, fiu, prieten, turmă, rude și alte văzute și nevăzute, obiecte ale simțurilor, - strigând mii de exclamații ca:

"Acesta sunt eu, acesta e fiul meu; acestea rudele mele; sufăr durere și încerc plăceri; sunt învățat; sunt ignorant; sunt drept; am numeroase rude; sunt născut! sunt născut! sunt mort! sunt bătrân!; fiul meu s-a născut, bogățiile mele s-au nimicit, oh! sunt pierdut! cum am să trăiesc?! care va fi soarta mea?! unde va fi scăparea mea?!" (*Shankara* rezumă aici toate stările sufletești care chinuiesc pe omul ce trăiește în iluzia Lumii, confundând adică *ātman*,

principiu imutabil și pur, cu false posesiuni și dureri ale fenomenelor, *maya*, de fapt, sufletul nu e contaminat de toate relațiile în care e implicată mintea, ci el numai *crede*, păcălit de iluzia ignoranței, că e atașat iremediabil de lumea fenomenică). Iar, prin vreo întâmplare norocoasă, datorită unei precedente existențe virtuoză, el găsește o persoană simpatcă ce cunoaște adevăratul suflet *Brahman*, care a azvârlit legătura ce-i astupa vederile și, ca atare, trăiește în *Brahman*. Și această persoană binevoitoare îi arată drumul pe care, umblând, el poate recunoaște inconsistențele acestei lumi (îi indică metodele dialectice prin care se revelează irealitatea metafizică a acestei lumi ce participă la planul relativităților), când eul își pierde toate afecțiunile pentru obiectele lumii și înlătură bandajul care îl orbea, prin astfel de strigări: "tu nu ești de natura acestei lumi (instabile și tranzitorii, ireale și dureroase), fiul, etc., nu-ți aparțin (pentru că) tu ești indeductibilul *Esse*, acesta ești tu (*tattvam asi*) etc., etc." În cele din urmă (realizând tot mai concret și mai adânc identitatea *ātman-Brahman*), el atinge adevăratul Suflet, nudul *Esse*... (*Shankara, ad Chhāndogya Upanishad*, VI,XIV,2).

E de remarcat în acest lung pasagiu că, în concepția vedantină, aflarea adevăratului suflet și mântuirea de *samsara* nu e un bun al tuturor, ci se datorește *karmei* precedente. Astfel se explică de ce chemarea renunțării nu e auzită decât de o elită și de ce numai foarte puțini dintre cei ce au renunțat ating desăvârșita liberare în viață (*jivan-mukti*). O viață e prea scurtă pentru a atinge absolutul.

Acest inexplicabil *esse*, prezență absolută și concretă, evident în toate formele de existență și totuși necondiționat de ele, imanent și totuși transcendent - e *Brahman*. Peste puțină de formulat, *Brahman* e descris prin proximi, prin identificări nesfârșite (și în acest caz e imanentism) sau prin eliminări categorice (transcendentalism). Se regăsesc în *Upanishade*, ca și în întreaga literatură vedantină, aceleași expresii mistice ale Incognoscibilului și Impensabilului care se întâlnesc la panteiști, în filosofia taoistă sau chiar în mistica creștină (Pseudo-Areopagitul, Meister Eckhardt) și în unii din filosofii Renașterii (Nicolas de Cusa, etc). Pe cale de apropiere dialectică, *Brahman* e incomprehensibil - și de aceea e numit "negru" (*Chhāndogya*, VIII,XIII,1). Se pot distinge etape și perfecționări în formularea acestor negativisme cu referință la natura lui *Brahman*¹¹⁶.

La început i se neagă aspecte sensoriale și dimensiuni, apoi negația se purifică printr-o ascensiune contemplativă, *Brahman* fiind liberat chiar de ultimele calificative noționale¹⁾.

El nu are corp, nici corp subtil, nu e nici lung, nici larg, nici roșu, etc. El nu consumă nimic și nimeni nu-l consumă (*Bṛhadāraṇyaka Upanishad* III,VIII,8; *Prasma Upanishad*, IV,9; *Mundaka Upanishad*, I,5). "După cum păianjenele generează din foc, tot astfel generează din acest suflet toate organele, toate lumile, toți zeii și toate existențele. Cea mai apropiată concepție a lui e aceasta,

¹⁾Iată un text taoist care exprimă o poziție identică, referindu-se la Tao, principiu imanent și impenetrabil tocmai pentru că prezența lui e manifestă oriunde: "Deasupra totului e Principiul, comun tuturor, conținând și străbătând totul, a cărui infinitate e propriul atribut, singurul prin care poate fi semnalat, căci El nu are nume propriu". (*Tcho-ang Tsen*, ch. XXV).

În ceea ce privește impronunciabilitatea numelui Principiului Divin și, totuși, autosuficiența acestui Nume se pot aminti două texte de tradiții diverse. "Astfel răspunse Ahurmazda: primul meu nume e Ahmi- *Eu sunt*... iar al douăzecilea nume e Ahmi yad Ahmi Mazdao- *Eu sunt cel care sunt* (*Avesta*, XVII,6). În *Exod* (III,13-14), Moise întreabă pe D-zeu de Numele său, iar răspunsul e: "*Eu sunt cel care sunt*".

că el e adevărul adevărului” (*Bṛhadāraṇyaka Upanishad*, II, I, 20). El e ”unul, imobil (și totuși mai rapid decât mintea...). Deși e imobil, aleargă mai repede decât cei ce aleargă după el” (*Isha Upanishad*, 4); partea a doua a sentenței se referă la *ātman* care, deși e imutabil, nu poate fi prins de dinamica sensorial-mentală¹¹⁷. Oriunde ar fi căutat, prezența Lui e indiscutabilă și totuși El e de negăsit. ”Cel care sălășuind în Pământ e Pământ, pe care Pământul nu-l cunoaște, al cărui trup e Pământ, care dinlăuntru domnește Pământul acela e sufletul tău, Domnul Lăuntric, nemuritor. Cel care sălășluiește în Ape... în Foc... Atmosferă... Vânt... Ceruri... Soare... etc. Cel care sălășluiește în toate Elementele, pe care Elementele nu-l cunosc etc... Cel care locuiește în Viață... în Vorbire... în ochi, etc. (*Bṛhadāraṇyaka Upanishad*, III, VII, 3-22). ”Nevăzut, el vede; neauzit el aude; negândit, el gândește; necunoscut, el cunoaște. Nu e nimeni altul care vede, ci el; nu e nimeni altul care aude, ci el; nu e nimeni altul care cunoaște, ci el”. (*Bṛhadāraṇyaka*, III, VII, 23; III, IV, 2; *Kaṭha Upanishad*, VI, 12; *Mundaka Upanishad*, III, 8; *Taittirya Upanishad* II, 4; *Talavatara Upanishad*, I, 3, etc.).

Motivul repetat până la saturație în *Upanishade* e adițiunea contrariilor. ”El e mobil și totuși imobil, e depărtat (și în același timp) apropiat. E situat înlăuntru tuturor, și totuși se află în afara tuturor” (*Isha Upanishad*, 5; *Bhagavad Gītā*, XIII, 15). El e descris nu ca să fie înțeles, ci ca omul să renunțe la o înțelegere rațională, dialectică a lui. E incognoscibil, totuși nu e inexpugnabil.

Despre Brahman nu se poate spune decât că e. La început a fost acest pur *esse*, ”unul fără al doilea” (*sadeva edamagra āsit ekam eva advitiyam*). Unii spun că la început a fost *non-esse*, singur, unul fără al doilea; și din acest *non-esse* s-a născut *esse* (*tasmāt asatah sat jāyata*). Dar cum s-ar putea naște *esse* din *non-esse*? De fapt, era *sat* singur, ”unul, fără al doilea” (*Chhāndogya Upanishad*, VI, II, 1-2). Câteodată, mijlocul de apropiere e adițiunea tuturor calificativelor, ca să se exprime acea emoție pantheistă care e la baza impronunciabilei experiențe de afirmare a Existenței absolute, nude, imanente. Altădată se folosește până la stereotip metoda aforistică a eliminării oricărui calificativ. Dar e un text tantrik care luminează pozitivitatea acestor negativisme: ”Când se spune că Brahman e fără atribute nu trebuie să se înțeleagă că El nu le are, ci că nu e legat de niciunul din ele în particular” (*Tantratattva*, ed. Avalon, vol. I, p. 361). Sau, cum spune *Mahānirvāna-Tantra* despre Durga: ”Tu ești fără formă pentru că posezi orice formă”.

A nu fi nimic altceva, ci El însuși nu înseamnă că e specificat prin *privațiuni* (*stheresis* aristotelician), ci că existențialitatea sa e pură, *ne-alterată*. Nu e o cantitate negativă, ci un act concret, sintetic, în care nu se pot distinge raporturi, tocmai pentru că le transcende. În același timp, nu e o noțiune abstractă, conglomerat ideal al tuturor existențelor, sinteză mentală și factice, comprehensibilă prin mutilarea gândirii sau prin exces de studiu. Ceea ce spune *Kaṭha Upanishad* II, 22 și *Mundaka Upanishad* III, 2, 3 asupra sufletului, e adevărat și despre Brahman: ”acest *ātman* nu se atinge prin studiile *Vedelor*, nici prin intelect, nici chiar prin repetata auzire a Scripturilor sacre; *ātman* e realizat de cel pe care El îl alege, lui își revelează *ātman* propria-i formă”. În *Upanishade* se întâlnesc multe și pitorești anecdote, când învățații brahmani se duc la regi ca ”să le explice *ātman*”, sau anecdote ilustrând zădărnicia tradiției.

Nici învățătura, nici virtutea, nici sacrificiile nu apropie sufletul de Brahman. E ca și când omul s-ar sui pe munte ca să atingă cerul, cum spune o zicală a misticismului sufist. Revelația acestui *esse* incognoscibil și totuși condiționând orice cunoaștere dincolo de viață și totuși generând viața - se realizează printr-un pur act de introspecție (*antarmukhi*), nu analitic și disociativ (*tarka*), ci sintetic (*bhâva*), *violentând* iluzoria construcție mentală, relevând o immanentă prezență.

Motive religioase în *Upanishade*

Ritualul vedic și literatura aderentă sunt permeate de spiritul magic al sacrificiului. Sacrificiul e o forță obiectivă, calculabilă cu o precizie științifică și proiectată voluntar în vasta împletire de energii a lumii. Totul fiind dirijat de *karma* - potență imanentă și pozitivă - orice act sacru săvârșit conștient și riguros - și prin care se cere ceva - e o forță indiscutabilă și efectivă. Efectele sacrificiilor vedice se realizau chiar în această existență (prosperitate, fii, longevitate) sau post-mortem, conducând oficiantul într-o sferă de bucurii paradisiace (*chandra-loka*).

Atât doctrina sacrificiului cât și psihologia magică sunt pe deplin consistente cu premiza inițială a *karmei*. Prin forța concretă și nepieritoare a sacrificiului se transmit ordine zeilor și se stăpânesc oamenii. Universul vedic era asociația potențelor elementale și a oamenilor, acceptând toți, oameni și zei, aceeași lege neutră a *karmei*. Însuși răul, crima sau păcatul se pot curăți prin sacrificii, pentru că păcatul nu e altceva decât iritarea unei forțe elementale sau generarea instantanee a unei alte forțe care se cere anulată. Or, sacrificiile poruncesc anihilarea acelor forțe impure, manifestate printr-un sacrilegiu.

Probe de o astfel de mentalitate magică se găsesc chiar în *Upanishade*. "Oricare ar fi păcatul săvârșit de el, în zi sau în noapte, se risipește cu desăvârșire dacă știe cum să adore Soarele (adică prin invocarea "Tu ești Risipitorul, risipește păcatele mele!"), spune un text din *Kaushitaki Brahmana Upanishad* (II,7). "Întocmai cum plăpândeale fire de *ishika* ard zvârlite în foc, tot astfel sunt arse păcatele aceluia care, cunoscând aceasta, oferă sacrificiul Agnihotra" (*Chhândogya Upanishad*, V, XXIV, 3).

Dar sacrificiul, cu toate binefacerile lui pozitive, e tot o acțiune și însămânțează așadar nucleii karmici care se cer actualizați în alte existențe. *Samsara*, "roata transmigrărilor", continuă. Or, în epoca de tranziție de la idealul vedic la reforma buddhistă, *Upanishadele* marchează precis momentul critic al conștiinței zădărniceii vieții fenomenice și al deșteptării la o viață spirituală mai abstractă; soluția de continuitate de la un idealism magic la un idealism metafizic. Îndată ce s-a stabilit o nouă structură a speculației, valorile precedente au fost anulate sau trecute pe un plan secundar. Pentru un *rishi* upanishadic, atât idealurile vedice cât și zeii își pierd valoarea, tocmai pentru că sunt contaminați de relativitate. Cu cât se adâncește mai pozitiv Conștiința ce participă la *saccidānanda*, cu atât fericirea pământească își vedește mai crud tranzitorietatea și durerea.

Upanishadele sunt preludiul buddhicului *sarvam dukham, sarvam anityam* ("totul e durere, totul e trecător"). Idealul renunțării (*vairāgya*) se popularizează și o întreagă literatură îl justifică religios, social, etic, filosofic. Transcendentul - care în filosofia upanishadică nu-și pierde niciodată imanența, scara de la D-zeu la om fiind continuă, iar nu un "salt calitativ" - ajunge acum singurul ideal consistent cu experiența sufletului. Nici virtutea, nici religiozitatea, nici gloria nu mai ispitesc pe un *rishi*, care a depășit relativitatea cunoașterii fenomenale prin acel efort de integrare într-o conștiință supremă, statică și absolută.

Pentru *Upanishade*, așadar, zeii nu mai sunt puterile terifiante ale simbolismului vedic, ci simple entități care obțin divinitatea prin înseși riturile îndeplinite de om (*Brhadāranyaka Upanishad*, IV, III, 33; *Taittiriya Upanishad*,

II, 8). Zeii înșiși se tem de moarte și performează acțiunile prescrise de Vedas ca un mijloc de protejare împotriva morții (*Chhāndogya Up.*, I,IV,2). Dar nici prin acele acțiuni nu câștigă nemurirea, căci dispariția definitivă îi așteaptă dacă greșesc ritualurile. De aceea, zeii părăsesc cele trei *Vedas* și se retrag în *svara*, silaba "om" (mantra), cu puteri supreme (ibid. I,IV,3). Evident, zeii de care pomenesc *Upanishadele* nu sunt divinitățile Indiei medievale și nici personagiile Pantheonului elen. Ei nu sunt întotdeauna personificări simbolice, ci indică "forța subtilă" ce condiționează o existență sau o anumită manifestare a acelei existențe (v. *Brhadāranyaka Upanishad*, III,IX, pass. asupra zeilor, elementelor, organelor, soarelui, etc.). Trebuie amintit caracterul acesta al mitologiei indiene, ca să nu se judece reforma upanishadică ca pe o reformă religioasă sau una ateistă. Religiozitatea nu suferă prin critica divinităților vedice. Zeii sunt forțe superioare oamenilor, desigur, dar participând la aceleași legi ale creației. Ei se tem să fie invocați cu numele lor propriu și le place să fie chemați indirect (*Brhadāranyaka Upanishad*, IV, II,2; *Aittiriya Up.*, I, 3, 14), tocmai pentru că participă la acel plan magic unde "numele" (*shabda* = *logos*) este o *mantra*, adică nu numai noțiunea obiectului, ci însăși potența individuală, "voința de a fi el însuși" a acelui obiect.

De altfel, după ce se realizează acea prezență imanentă a lui Brahman-*ātman*, o inimaginabilă forță se comunică instantaneu. El ajunge stăpânul potențial al totului. Traducem aici un extrem de important text din *Brhadāranyaka Upanishad*, ce exprimă definitiv raporturile dintre om și zeu. "Oricine cunoaște acest Brahman în felul "Eu sunt Brahma", chiar zeii sunt cu adevărat neputincioși să-l împiedice de la posesia (tuturor stărilor și lucrurilor). Pentru că el ajunge Sufletul lor¹⁾. Și oricine adoră o zeitățe în acest fel : El e *altul*, altul sunt eu" nu cunoaște (secretul lui Brahman). Asemenea unui animal de povară, el e *uzat* de zei. După cum vitele mențin pe om, tot astfel fiecare om menține zeii. E neplăcut să pierzi chiar o vită, dar când pierzi mai multe ? De aceea e neplăcut zeilor ca oamenii să cunoască aceasta" (I,IV,10).

E evident din acest pasagiu că ideea pluralității zeilor și deosebirii substanțiale între om și zeu e considerată drept superstiție produsă de iluzia inițială a dualității. Numai întrucât e orbit de ignoranță, omul socotește zeul o putere radical diversă de a sa și își proiectează în concepția divinității propria-i incapacitate de a revela divinul în suflet.

Motivul acesta al identității fonciare om -zeu și necesitatea absolută de a fi conștient de această egalitate substanțială îl întâlnim în multe școli mistice și gnostice occidentale. Dar un fragment din *Corpus Hermeticum* prezintă o surprinzătoare identitate cu gândirea indiană și exprimă fericit această idee upanishadică: "Dacă tu nu știi să te faci unul cu zeul, nu îl poți înțelege. Similarul înțelege similarul. Crește tu însuși într-o mărime imensă, întreci toate corpurile, străbate peste toate timpurile, devino eternitate și vei înțelege pe Dumnezeu. Nimic nu te împiedică de a te imagina nemuritor și cunoscător al tuturor artelor, științelor și apucăturilor oricărui animal. Înălță-te deasupra oricărei alte înălțimi, coboară-te mai adânc decât oricare altă adâncime. Adună în tine toate senzațiile lucrurilor create - a apei, a focului, a uscatului, a umedului. Închipuiește-ți că ești simultan peste tot, pe pământ, mare și cer; că tu nu ai fost niciodată născut, că ești încă un embrion; că ești tânăr și bătrân, mort și dincolo de moarte. Înțelege totul deodată, timpurile, locurile, lucrurile,

¹⁾Cine cunoaște ajunge el însuși obiectul cunoscut. "Cel care cunoaște mintea drept crainicul lui Brahma, în forma sa de *prana*, ajunge el însuși stăpânul acestui crainic, etc." (*Kaushitaki- Brahmana Upanishad*, II,1).

calitățile, cantitățile - și vei înțelege pe D-zeu. Dar dacă, dimpotrivă, te închizi în făptura ta trupească, dacă te scobori umilit și spui : "Eu nu înțeleg nimic, eu nu pot nimic, eu nu știu ce lucru sunt și ce voi fi", - atunci ce ai tu comun cu zeul ?... Perfecțiunea răului e de a nu cunoaște divinul" (Trad. Ménard, p. 77).

Un *rishi* upanishadic nu adoră zeii vedici prin sacrificii scumpe și complicate, atât pentru motivul că orice sacrificiu obiectiv participă la *karma*, cât și pentru faptul că el a descoperit cosmosul (așadar divinitățile care îl dirijează, *devata*) în propriul său corp însuflețit de *prāna* (energia vitală manifestată prin ritmul respiratoriu) și iluminat de intelect. Singura datorie a unui *rishi* e revelarea lui Brahman în suflet, și aceasta nu se poate obține pe nici o cale religioasă, sacrificială, tocmai pentru că toate aceste acțiuni sunt calificate, iar Brahman e necalificat. Desigur, însă, că nu oricine și nu dintr-o dată poate obține această cunoaștere metafizică, universală. În acest caz, o anumită religiozitate e necesară celor care, deși au pornit pe drumul cunoașterii interioare a lui Brahman, nu l-au realizat încă, adică nu au atins nivelul viețuirii în *saccidānanda*. Această "adorare", însă, nu implică ideea dualității, specifică oricărei religiozități. E o metodă de identificare cu zeul prin însuși actul religios, dar nu de identificare abstractă, ci de recunoaștere victorioasă a zeului în propriile activități vitale, în propriul timp.

Fiecare organ își are zeul său, adică energia specifică prin care organul există și funcționează. Între aceste energii și energiile cosmice nu există diferență calitativă, ci una cantitativă. Focul respirației, spun textele, e același ca și focul altarului sacru, același ca și masa incandescentă a Soarelui. Se distinge aici "principiul" focului, singurul care interesează într-un ritual. Așadar, cei care voiesc să ofere ofrande sacrificiale focului nu sunt datori să ardă un foc real, obiectiv; propria lor respirație e de ajuns. Se recunoaște același "sacrificiu mental", fundat pe sentimentul identității macrocosmosului și microcosmosului.

Iată o pildă de un astfel de sacrificiu, pe care textele îl numesc "Agnihotra intern" (Agnihotra e unul dintre sacrificiile centrale ritualului vedic). "Cât timp omul vorbește, el nu poate respira; atunci el oferă respirația în vorbire. Cât timp respiră, el nu poate vorbi; atunci oferă vorbirea respirației. Aceste sunt cele două fără - sfârșit și nemuritoare ablații (și prin acest termen se înțeleg toate ofrandele și piesele actelor sacrificiale) au un sfârșit și participă la natura activității umane (adică sunt determinate și dirijate de *karma*). Cei bătrâni (*rishii*), cunoscând acest adevărat sacrificiu, nu obișnuiau să ofere *Agnihotra*". (*Kaushitaki-Brahmana Upanishad*, III, 5).

Descoperindu-se că *prāna* e principiul fundamental al oricărei existențe și că e identic cu viața cosmică - se instaurează acest indubitabil și concret principiu ca bază a oricărui sacrificiu, adică a oricărui act prin care omul încearcă să intre în legătură directă cu zeul. Evident, însă, că însuși acest soi de religiozitate trebuie să fie abandonat de un adevărat *rishi*, care descoperă în sine nu numai materialele prin care poate afla zeul, ci pe zeu însuși. Iar acest zeu nu mai e divinitate vedică, personificare a energiilor naturale, forță integrată în eterna roată a *karmei* - ci supremul *Ishvara*, unul fără al doilea, dincolo de orice manifestare (fără calificative, *nirguna*), Brahman.

Atât timp cât omul participă la viața terestră, cu datoriile și obscuritățile sale, Brahman e pentru el un *altul*, orbit de iluzia dualității, de jocul mării înșelătoare, *Māyā*, el se socotește diferit de Brahman și sclavul său. Pentru un astfel de om, Brahman e teroare: "o puternică teroare, trăznetul ridicat" (*Katha Upanishad*, VI,2). Omul, în ignoranță, se identifică el însuși nu cu Creatorul, cu

Brahman, ci cu creația, cu formele care se tem de cel ce le-a făurit: "De frica lui, focul arde; de spaimă, soarele strălucește; de frică, Indra, și Vântul, și Moartea își îndeplinesc datoriile lor" (*Katha*, VI,3). Sau, cum spune *Bṛhadāraṇyaka*: "prin poruncile acestui puternic Domn, oh! Gargi, soarele și luna sunt păstrate în locurile lor, prin comanda lui cerurile și pământul, minutele și orele, zilele și nopțile, etc... sunt păstrate în locurile lor". (III, VIII,9).

Se poate descifra aici acel sentiment al numinosului atât de original explicat și clasificat de Otto în *Das Heilige*, pentru că Shamkara, comentând textul din *Katha* XI, 2 spune: "Acest Brahman, cauza originii, conservării și distrugerii universului, e *mahat bhaya* (adică mare și terifiant). E asemenea fulgerului ridicat, pentru că, după cum la vederea stăpânului cu biciul ridicat în mână, servitorii îi respectă ordinele, tot astfel lumea aceasta, cu voievozii ei și cu soarele, luna, planetele, constelațiile și stelele, etc... în ordine și fără o clipă întârziere ascultă legea (stăpânului)". Dar sentimentul acesta creatural de teroare divină nu exprimă decât atitudinea ignoranților, care socotesc pe Brahman *altul* decât ei înșiși. Brahman poate fi oricât de terifiant în divinitatea sa, dar există, în același timp, în "inima creaturilor", nu printr-un raport de grație sau iubire, ci existențial. Atât timp cât iluzia dualismului și diferenței om-Brahman stăruie, e cu neputință de înlăturat teama, respectul legii, datoriile către societate, etc. - întreg convoiul de sarcini și dureri obligatorii unei vieți mundane. Pentru un *rishi*, însă, orice datorie socială, etică, religioasă ajunge inutilă. El nu se roagă pentru că zeul e în sine; nu sacrifică, pentru că altarul e însuși trupul lui, iar focul sacrificial, respirația: nu se teme, pentru că e fără teamă (*nirbhan*), după cum e Brahman însuși.

(Swarga Ashram-Himalaya, Dec., 1933)

Note de iconografie indiană

În foiletonul precedent am vorbit despre esența artei indiene, despre felul în care înțelege creația un artist indian și despre efortul de abstracțiune pe care îl necesită contemplația unei opere plastice indiene. De astă dată, ne limităm numai la un aspect al creațiunii plastice: la iconografie, adică la o activitate creatoare în care artistul nu are nici o inițiativă, găsește problemele și soluțiile de mult sanctificate, ascultă de un bine-stabilit canon hieratic și nu exprimă nici emoțiile lui personale, nici frumusețile naturii. E ceea ce se numește arta ortodoxă sau clasică (*shastrāya*), care nu creează opere de artă, ci modele spirituale, imagini care trebuiesc interiorizate prin meditație - și a căror acțiune asupra omului nu conduce la o emoție estetică, ci la un sentiment de împăcare și desăvârșire, punct de pornire către o ascensiune spirituală ce depășește cu mult arta.

De aceea, ca să poată realiza în materiale modelul indicat în tratatele iconografice, meșterul trebuie să ducă o viață pură și senină, iar înainte de a se apuca de lucru, trebuie să-și clarifice viziunea prin meditație și *yoga*. El nu creează în spațiul fenomenelor naturale, culorile și liniile lui nu vor fi cele așteptate de intuiția laică, frumusețile lui nu vor oglindi frumusețile antropomorfe. Munca lui de meșter e ea însăși o contemplație, o imitație a modelelor cărora le dă formă. Submiterea lui totală canonului e cea mai pură asceză.

Pentru că asceza nu implică totdeauna suferința cărnii și biciuirea spiritului, există o asceză în orice renunțare la inițiativa personală, în orice abandonare lucidă a spiritului, pentru a fi modelat de o voință supraumană, manifestată în gesturi statice, hieratice. Meșterul indian, în munca lui de oglindire a gestului hieratic, săvârșește o practică yoga, care înseamnă în același timp "înfrânare" și "unire"; înfrânare a activității dezordonate, a dinamicii mentale de toate zilele - și unire cu divinitatea aleasă pentru meditația lui (*ishtadevāta*).

Textele sunt foarte precise în această privință. *Shukrâchârya* scrie: "Iconarul să așeze icoane în temple prin meditația acelor divinități care sunt obiectul devoțiunii sale. Pentru fericita împlinire a acestei *yoga*, el trebuie să urmeze pas cu pas descrierea imaginii așa cum se găsește în cărți. Pe nici un altfel de drum, nici chiar prin viziunea directă și imediată a unui obiect real, nu e posibilă o absorbție atât de profundă în meditație, cum e aceea obținută făcând icoane" (citată din Coomaraswamy, *La danse de Shiva*, p.52).

Concentrația mentală asupra icoanei divinității ce urmează a fi oglindită în materiale - nu e practică numai de meșter. Ea e indispensabilă și devotului, celui care contemplă imaginea după ce ea a fost introdusă în templu sau în sanctuar. Orice apropiere de divinitate făcută prin imagini (căci există și o apropiere directă, fără imagini, și ea e considerată superioară) nu poate fi realizată fără o prealabilă interiorizare a icoanei, adică fără "meditarea" ei, transpunerea ei pe un plan de viziune interioară. Lucrurile acestea elementare au fost uitate de acei savanți și misionari europeni, care s-au grăbit să vorbească de "idolatria" și "idolii" Indiei. De fapt, nu există idoli în experiența religioasă

indiană.

Imaginile zeilor sunt numai suportul meditației, punctul de plecare obiectiv al unei experiențe care se răsfrânge în conștiința devotului. Imaginea e un pretext, un vehicul care conduce într-o altă trăire, o trăire armonioasă, înseninată, liberă. Ofrandele aduse către "idoli" nu sunt decât un gest de dăruire și renunțare; de renunțare, întrucât devotul renunță la dreptul lui de inițiativă și practică un ritual impus de *dogmă*, adică de o lege care îl transcende și îl apasă. Ofranda - fiind cel dintâi pas către descătușare - produce instantaneu o îmborsărire a conștiinței, o liberare de individualism și face posibilă o apropiere de alte stări de conștiință, o altă trăire.

Iconografia indiană reprezintă astfel o serie de potențe care trebuie actualizate, scenarii ce trebuie dramatizate, experimentate printr-o trăire a lor în alt plan decât planul conștiinței diurne; ceea ce e hieratic și algebric în gestul și tectonica lor trebuie dinamizat, înviat și trăit printr-un efort sincer de interiorizare și voință de sfințenie.

Pilda unei statui sau icoane indiene nu trebuie înțeleasă simbolic. Gestul lor e singura invitație: fiți ca noi! Când un indian meditează pe o temă iconografică, el nu face altceva decât să urmeze indicația gestului, dar nu printr-o imitație exterioară, ci căutând miezul, rodul experimental și concret al gestului.

Fiecare temă iconografică e, în același timp, și o temă liturgică. De aceea meditația prin contemplarea imaginilor nu se face nici o dată singură, ci întovărită de o liturghie mentală sau orală (repetarea *mantrii*). Meditația constă tocmai în interiorizarea liturgică a imaginii și a *mantrii* - pentru a provoca o stare de conștiință liberată de dinamica mentală, de ceea ce e fenomen și iluzie în conștiința omenească și a obține o stare de coincidență perfectă cu divinitatea. Gestul iconografic, așadar, nu e decât un imbold la experiență, la trăirea neștirbită de iluzii și pasiuni. Gestului hieratic - de pe planul divin - îi corespunde voința de sfințenie, pe planul uman. Devotul se apropie de imagine cu voința de liberare, de depășire a iluzoriei vieți pe care o trăiește. Meditația, interiorizarea, imitarea divinității - acestea sunt corolariile oricărei teme iconografice. Punte concretă între cele două lumi. Gest care se cere imitat și experimentat. Rod sufletesc intraductibil celui care n-a încercat el însuși ascensiunea aceasta prin meditare.

Iconografia indiană, în imensele ei forme, nu e decât o serie infinită de drame ale ascensiunii umane către perfecțiune, ascensiune condusă de voința de sfințenie (libertate și milă pentru toată făptura) a omului. De aceea fiecare temă iconografică - în legătură fiind cu o meditație, cu o anumită experiență - își are cheia ei aparte. E ceea ce europenii numesc "simbolismul" iconografiei indiene. De fapt nu e decât formularea ei algebrică, adică în termeni consacrați și lesne înțeleși de cei ce cunosc alfabetul limbii acesteia fantastice.

Am mai spus-o și cu alt prilej: nu există simbolism oriental, ci numai un limbaj specific, corespunzând unei experiențe fantastice a întregii vieți ascetice (vezi articolele despre "Jad" și "Mudra" din "Cuvântul", 1932)¹¹⁹.

Și în budhism, și în hinduism - ca să vorbim numai de principalele curente religioase care au alimentat India - fiecare divinitate (în budhism, feluritele

ipostaze ale lui Buddha ajung cu timpul zeități aparte) își are culoarea ei specifică, gestul și simbolul ei. Nu numai atât. În fiecare ritual - adică în fiecare schemă de meditație de experimentare - culoarea se schimbă, se îmbină, gestul se modifică, simbolurile variază. Iconografia cunoaște astfel o infinitate de nuanțe, fiecare indicând o treaptă anumită, un stadiu bine stabilit al ascensiunii spirituale. Drama libertății se experimentează printr-o serie infinită de acte și de scene. Dar, să băgăm bine de seamă, iconografia nu e decât algebrica acestei drame, formularea hieratică a stărilor de suflet ce trebuiesc trăite până a ajunge perfect armonios, perfect liber, perfect senin. Nu toți pot urca scara până la capăt. Cei mai mulți nu caută libertatea, ci armonia cu transcendentul, cu dogma și cu puterile suprafirești. Aceștia constituie imensa majoritate a poporului indian. Pe ei îi numim, de obicei, idolatri.

O figură reprezentativă - atât pentru taoism, cât și pentru întreaga filosofie chineză. În Apus, a pătruns mai lesne decât ceilalți gânditori ai Imperiului Ceresc. Proza lui e lipsită și de rigiditatea lui *Confucius*, și de obositoarele abstracții ale lui *Lao-Țe*. E o proză sprintenă, vioaie, ritmată, colorată. Deși opera sa, *Nan-Hoa-Cen-King*, prezintă nenumărate greutăți pentru traducătorii europeni - ea poate, totuși, entuziasma. Filosofia pe care o vădește e uimitor de profundă și de originală; iar forma în care este expusă întrece, prin eleganță și simplitate, chiar și pe aceea a lui *Mencius*, cel mai ilustru stilist al școalei confuciene și al întregii literaturi chineze.

A vorbi despre Ciuang-Țe înseamnă a vorbi despre *taoism*, despre religia-filosofie care și-a luat numele de la Tao, cuvânt bogat în noțiuni, care se traduce, de obicei, prin *Cale* și *Principiu*.

Iar despre taoism nu se poate vorbi fără a pomeni de întemeietorul său, de *Lao-Țe*. Lao-Țe, cel care a scris obscura carte *Tao-Țe-King* (adică: *Cartea Principiului și a Virtuții*), cea mai obscură și totuși cea mai interesantă carte din literatura chineză.

Doctrinile lui Lao-Țe (sec.VI în Chr.) au fecundat profunda cugetare a lui Ciuang-Țe (sec.IV-III în Chr.) și au silit-o să se frământe pentru temeinica și definitivă consolidare a taoismului. Ciuang-Țe e socotit, din pricina aceasta, ca un al doilea fondator al taoismului, al religiei-filosofice care s-a împotrivit veacuri de-a rândul religiei oficiale a confucianismului.

Taoismul a îndeplinit în Extremul - Orient rolul budhismului în Asia Centrală, al religiilor misterice în Grecia și Orientul mediteranean, și al sectelor gnostice din țările creștine: a fost o religie de *mântuire personală*. Taoismul satisfăcea acea nevoie înnăscută de perfecțiune și mântuire individuală. Se împotriva, deci, confucianismului - care socotea religia o funcție socială, un mijloc de a exercita autoritatea imperială, o pluralitate de rituri fără nici un conținut mistic și al căror unic scop era de a strânge coheziunea celulei sociale. Taoismul, deci, era o religie și o filosofie care indica oricărui calea pentru a se mântui, pentru a putea cunoaște adevărul suprem.

Atât Lao-Țe cât și Ciuang-Țe se aseamănă în esența doctrinelor pe care le împărtășesc în cărțile lor. Lao-Țe, însă, e sobru, de o concizie care ajunge adeseori obscuritate. Capitolele din *Tao-Țe-King* sunt concentrate la exces, sunt împânzite de noțiuni și discuții metafizice care, prin abstracțiunea și ciudățenia lor, obosesc pe cetitor.

Dimpotrivă, cartea lui Ciuang-Țe e în același timp și o operă literară. Cugetările nu sunt înșirate una după alta, ca în *Tao-Țe-King* ci sunt întovărășite de un comentariu lămuritor. Comentariul, de cele mai multe ori, îl formează personajul cu care discută "eroul" respectivelor capitole din *Nan-Hao-Cen-King*. Nu lipsesc descrieri juste și semnificative, expresii fericite, alegorii însuflețite de un profund și autentic spirit poetic. Proza lui Ciuang-Țe împrăstie în suflet o senzație de prospețime, de tinerețe, de lumină primăvărată.

Am spus că doctrinele lui Lao-Țe și Ciuang-Țe sunt aproape identice în

ceea ce privește conținutul lor. Într-adevăr, amândoi socotesc că mântuirea sufletului nu se poate obține decât pe o singură cale: cunoașterea Principiului *Tao*. *Tao* e unitatea spirituală a Universului. E esența lumii, conștiință și dinamică. E un spirit primordial, din care toate s-au realizat prin diferențiere. E o noțiune care - deși mult mai complexă - se poate alătura Logosului greco-creștin.

Taoismul învață că rostul omului pe pământ e de a se contopi în *Tao*, de a se întoarce la originea Lucrurilor. Fără îndoială, această contopire în *Tao* nu poate fi realizată prin mijloace obicinuite, prin simțuri sau rațiune. *Tao* fiind de o esență suprasensibilă, transcendentă, - el nu poate fi nici chiar exprimat cu ajutorul rațiunii. Cu atât mai mult nu poate fi experimentat.

Deoarece cunoașterea Principiului *Tao* e adevăratul scop al vieții - toate celelalte preocupări care depărtează pe om de ea, sunt răufăcătoare. Cel care vrea să atingă *Tao* - trebuie să disprețuiască toate celelalte posibilități pe care i le oferă societatea: fericirea familiei, slujbele statului, bogățiile, desfătările trupesti, prietenii. S-a adus învinuirea - mai ales de către potrivnici, doctorii confucianiști - că taoismul e o religie - filosofie primejdioasă societății. E drept. Credincioșii urmărind mântuirea personală neglijează tot mai mult datoriile sociale, ajungând cu timpul să le îndepărteze. O societate taoistă ar fi o societate de anahoreți. Învinuirea aceasta se poate aduce, însă, și budhismului, și creștinismului. Un adevărat budhist, ca și un adevărat creștin - nu poate fi decât un anahoret. Se poate răspunde că se întâlnesc foarte rar acei care au dorința și puterea de a îndeplini integral doctrinele cărților sfinte. Cei mai mulți se mulțumesc să-și însușească un număr restrâns de adevăruri morale, o concentrație filosofică, sau chiar numai fragmente de doctrină.

Dar să ne întoarcem la Ciuang-Țe. De altfel, expunând credințele taoiste - am expus, în același timp, și o bună parte din cugetarea sa. Vom adăuga acum câteva amănunte menite să-l completeze.

Înțelepții au adus în lume, spune Ciuang-Țe, cultul rațiunii. Și înțelepții sunt vinovați de toate relele timpului și de toate suferințele poporului. Pentru că rațiunea a dezvoltat conștiința, iar conștiința a îndeplinit tot mai multe diferențieri în *Tao*, în Unitatea primitivă. Conștiința a pricinuit astfel durerea; pentru că a creat contrariile - până atunci nediferențiate în *Tao* și a făcut posibil liberul arbitru.

Înainte de înțelepți, în lume domneau intuiția și instinctul. Omenirea primitivă era astfel mai aproape de *Tao*.

Conștiința individualității nefiind încă trezită - omul se putea cu ușurință afunda în Unitatea Spirituală a Universului, se putea contopi cu mediul împrejmuitor, putea atinge *Tao*. De aici disprețul lui Ciuang-Țe către raționalism, către confucianiștii rigizi și lipsiți de viață interioară, și către întreaga civilizație, rezultată a unei moralități viciate. Singură mântuirea e reîntoarcerea la starea primitivă. Dar primitivitate - nu înseamnă sălbăticie și bestialitate. Primitivul, după credința lui Ciuang-Țe posedă însușiri sufletești care au fost mai târziu, în civilizație, nimicite de rațiune.

Mântuirea, deci, nu poate fi atinsă decât prin mijloace mistice oculte, asupra cărora Ciuang-Țe, ca și Lao-Țe dau prea puține amănunte. Lucru, de altfel, explicabil prin lipsa de cuvinte care să exprime stări sufletești

necunoscute. Totuși, putem să ghicim în ce ar consta atingerea Principiului. Tao poate fi cunoscut numai prin meditații prelungite, introspecțiune și alte practici pe care le folosesc *sutrelle* budhiste și ocultistii contemporani - a unor forțe și posibilități psihice atrofiate din pricina supremației rațiunii.

Ciuang-Te își găsește câteva corespondențe și în Apus. Fără a pomeni de Rousseau (exaltarea omenirii primitive), ne putem gândi la Plotin și Bergson. De unul îl leagă misticismul pronunțat, întovărașit de întinse construcții metafizice. De celălalt, disprețul către raționalism și cultul pentru intuiție. Acestea, cu toate restricțiile ce implică o alăturare între Orient și Occident.

Setea mortului

Utilizarea apei funerare se explică prin același ansamblu care validează funcția ei cosmogonică, magică și terapeutică: apele "potolesc setea mortului", ele îl dizolvă, îl solidarizează cu semințele; apele "ucid mortul", anulând definitiv condiția sa umană¹⁾, pe care infernul i-o lasă la un nivel scăzut, larvar, păstrându-i astfel intactă posibilitatea de suferință. În diversele concepții despre moarte, defunctul nu moare definitiv, ci dobândește numai un mod elementar de existență; este o regresie, nu e o extincție finală. În așteptarea revenirii în circuitul cosmic (transmigrarea) sau a eliberării definitive, sufletul mortului suferă și această suferință este exprimată îndeosebi prin *sete*.

Bogatul, din flăcările iadului, îi cere lui Avraam: "Fie-ți milă de mine și trimite pe Lazăr să-și ude vârful degetului în apă și să-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această văpaie" (Luca, 16, 24). Pe o tabletă orfică (Eleutherne) se află inscripția: "Ard și mă prăpădesc de sete...". Cu prilejul ceremoniei Hydrophoria, se vărsa apă pentru morți prin crăpături (*chasmata*), iar în timpul Anthesteriilor, în preajma ploilor de primăvară, grecii credeau că morților le era sete (referințe în L. Gernet, *Génie grec*, p. 262; P.M. Schuhl, *La formation de la pensée grecque*, p. 119, n. 2, p. 210). Gândul că sufletul morților suferă de sete a terorizat în special populațiile amenințate de arșiță și secetă. (Mesopotamia, Anatolia, Siria, Palestina, Egiptul) și mai cu seamă în aceste regiuni se practicau libațiunile pentru defuncți și se închipuia fericirea "de dincolo" ca un *refrigerium* (cf. A. Parrot, *Le refrigerium*, passim.; M. Eliade, *Zalmoxis* I, 1938, p. 203 sq.). Suferințele *post mortem* au fost exprimate în termeni concreți, așa cum se formulează orice experiență umană și orice teorie arhaică; "setea mortului" și "flăcările" infernelor asiatice sunt înlocuite în concepțiile nordice prin termenul care exprimă "temperatura scăzută" (frig, brumă, mlaștini înghețate, etc.; cf. M. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, p. 95; *Zalmoxis*, I, p. 205).

Dar atât setea cât și frigul trădează suferința, drama, neodihna. Mortul nu poate rămâne neconținut într-o asemenea stare, care este numai o tragică degradare a condiției sale umane. Libațiunile au drept scop "potolirea" lui, adică suprimarea suferințelor, regenerarea mortului printr-o "diluție" totală în apă. În Egipt mortul este uneori asimilat lui Osiris și, ca atare, poate nădăjdui într-o "soartă agricolă", trupul lui germinând asemenea semințelor. Pe o stelă funerară de la British Museum, defunctul adresează lui Rā rugămintea ca "trupul lui să poată germina" (A. Parrot, p. 103, n. 3; *Zalmoxis*, I, p. 206, cu referințe complementare). Dar libațiunile nu trebuie întotdeauna interpretate într-un sens "agricol", scopul lor nu este întotdeauna "germinarea mortului",

¹⁾ Această concepție s-a păstrat și în speculația filosofică. "Pentru suflete, moartea înseamnă să devină apă", spune Heraclit (fr. 68). De aceea "sufletul uscat e cel mai înțelept și cel mai bun" (fr. 74). Teama că umezeala "dizolvă" sufletele dezincamate, făcându-le să germineze și proiectându-le din nou în circuitul formelor de viață inferioară, era frecventă în soteriologia greacă. Un fragment orfic (Clement, *Strom.* VI, 2, 17, 1, F. Kern, p. 226) spune că "pentru suflet apa este moarte", iar Porfir (*De antro nymph.*, 10-11) explică tendința sufletelor defuncte către umiditate prin dorința lor de reîntrupare. Speculația ulterioară a depreciat funcția germinativă a apelor deoarece situa cea mai bună soartă *post mortem*, nu în reintegrarea în circuitul cosmic, ci, dimpotrivă, în evadarea din lumea formelor organice către empireu, către regiunile celeste. De aici importanța capitală acordată itinerarelor solare, "uscăciunii".

transformarea lui în "sămânță" și *néophytos* (neofit, "iarbă nouă"), ci, în primul rând, "potolirea" lui; adică extincția restului de condiție umană ce i-a mai rămas, imersiunea lui totală în "ape", pentru a putea dobândi o nouă naștere. "Soarta agricolă", pe care o promovează uneori libațiunile funerare, nu este decât o consecință a acestei dezintegrări finale a condiției umane; ea e un mod nou de manifestare făcut posibil prin virtuțile dizolvante, dar și germinative, ale apelor.

Concluzii

Am atras atenția asupra simbolismului yogic al morții și al renașterii: moarte față de condiția umană profană, renaștere la o modalitate transcendentă. Yoginul se străduiește să "răstoarne" complet comportamentul normal: el își impune o nemișcare pietrificată a corpului (*āsana*), ritmarea și oprirea suflului (*prānāyama*), fixarea fluxului psihomental (*ekāgrāta*), imobilismul gândirii, "oprirea" seminței. La toate nivelurile experienței omenești, el face *contrariul* a ceea ce viața îi cere să facă. Or, simbolismul "contrariului" indică în același timp condiția *post-mortem* și condiția divină: se știe că dreapta pe pământ corespunde stângii dincolo, un vas spart aici echivalează cu unul intact în lumea de dincolo de mormânt și a zeilor, etc. "Răsturnarea" comportamentului normal îl situează pe yogin în afara vieții. El nu se oprește însă la jumătatea drumului: morții îi urmează o renaștere inițiatică. Yoginul își făurește un "corp nou", tot așa cum se consideră că neofitul societăților arhaice obține un corp nou în urma inițierii.

La prima vedere, *refuzul vieții* impus de Yoga ar putea să pară terifiant, deoarece comportă mai multe simbolisme funerare: experiențe care sunt tot atâtea anticipări ale morții. Procesul anevoios și complicat de detașare și eliminare finală a tuturor conținuturilor care aparțin nivelurilor psihofiziologice ale experienței omenești nu aduce oare aminte de procesul morții? Pentru India, moartea se traduce într-un adevăr printr-o separare brutală a Spiritului de toate experiențele psihofiziologice. Și, privind lucrurile mai îndeaproape, misterul eliberării, întoarcerea elementelor (*tattva*) în *prakṛti* au de asemenea semnificația unei anticipări a morții. Anumite exerciții yogico-tantrice nu sunt decât o "vizualizare anticipată" a descompunerii și revenirii elementelor în circuitul naturii, un fenomen pe care îl declanșează, în mod natural, moartea. Numeroase experiențe de după moarte descrise în *Bardo Thödol, Cartea Tibetană a Morții*, corespund în chip straniu exercițiilor de meditație yogico-tantrice.

Știm acum că această moarte anticipată este o moarte inițiatică, fiind urmată deci cu necesitate de o renaștere. Tocmai în vederea acestei renașteri la un alt mod de a fi, sacrifică yoginul tot ceea ce pare important la nivelul experienței profane. Sacrificiu al "vieții", dar și al "personalității" sale. Din perspectiva unei existențe profane acest sacrificiu devine de neînțeles. Se cunoaște însă răspunsul filosofiei indiene: perspectiva existenței profane este falsă. Și aceasta dintr-un dublu motiv: viața desacralizată este suferință și iluzie și, pe de altă parte, nici una din problemele ultime n-ar putea fi soluționată din perspectiva unei asemenea vieți. Să ne amintim răspunsul dat de *Sāṃkhya-Yoga* problemelor referitoare la cauza și începutul pseudosclaviei Spiritului în circuitul materiei și al vieții: sunt probleme insolubile în actuala condiție umană; altfel spus, ele constituie "mistere" pentru orice inteligență care nu este eliberată (pentru orice inteligență căzută, am spune noi). Dacă dorim să înțelegem aceste "mistere", trebuie să ne înălțăm la un alt mod de a fi și, pentru a ajunge acolo, se impune să "murim" față de această viață și să "sacrificăm" personalitatea ivită din temporalitate și creată de istorie (personalitatea fiind, înainte de orice, memoria propriei noastre istorii). Idealul Yogăi, starea de *jīvanmukta*, este de a trăi într-un "prezent etern", în afara timpului. "Eliberatul

în viață ”nu se mai bucură de o conștiință personală, adică alimentată de propria sa istorie, ci de o conștiință-martor, care înseamnă luciditate și spontaneitate pure. Nu vom încerca să descriem această stare paradoxală: căci, obținută ca urmare a ”morții” față de condiția umană și a renașterii la un alt mod de a fi transcendent, ea este ireductibilă la categoriile noastre. Să subliniem totuși un fapt, de interes mai curând istoric: Yoga reia și prelungește simbolismul imemorial al inițierii; cu alte cuvinte, ea se integrează unei tradiții universale a istoriei religioase a omenirii: cea care constă în a anticipa moartea în vederea asigurării renașterii la o viață sanctificată, adică făcută *reală* prin încorporarea sacrului. India s-a avântat însă extrem de departe pe acest plan tradițional. Renașterea inițiativă se traduce pentru Yoga prin obținerea nemuririi sau a libertății absolute. Explicația coexistenței în Yoga a ”magiei” și a ”misticii” trebuie căutată în chiar structura acestei stări paradoxale, situată dincolo de existența profană: totul este în funcție de sensul care i se atribuie libertății.

Note

1. Este o modalitate egipteană de transpunere a karmei.
2. Vrăjitoria era foarte dezvoltată la egipteni, v. și romanul popular *Alexandria*: unul dintre eroi este vestitul vrăjitor Netinav, regele Egiptului. Potrivit acestei scrieri populare fantastice, Alexandru ar fi odrasla naturală a vrăjitorului.
3. Un fel de tablă de legi sub formă de interogație retorică (formulă lirică frecventă la sumerieni și în literatura Egiptului de altădată, bazată pe negație. Registrul etic este însă foarte apropiat de textul sacru primit de Moise pe munte, celebrele "table ale legii").
4. Mircea Eliade observă că în *Textele piramidelor* se află o variantă funerară în care moartea faraonului, ca fiu al lui Râ, marele zeu ceresc, este divinizată și separată de cea a oamenilor și a elitelor egiptene. Cu alte cuvinte, "moartea" faraonului apare solarizată, nu osirianizată: "Îți deschizi locul tău în cer printre Stelele din Cer, căci tu ești o stea... Te uiți peste umărul lui Osiris, comanzi celor decedați, te ții departe de dânșii, nu ești din ai lor..." (Cf. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I, București, 1981, p. 100). Fiind coborâtor din zeul suprem, ducând o copilărie suprafirească (în cer era hrănit de marea vacă a Soarelui, Hatori, și se afla permanent sub ocrotirea acesteia), Faraonul se bucură de "nemurire", asemenea tatălui său divin: "Regele mort se identifică cu Râ, capătă aceeași persoană ca și tatăl său, fiindcă în unele Texte ale piramidelor se spune: "Tu, Râ, ești regele, și regele ești tu... Tu strălucești luminând în rege și regele luminează în tine". Moartea îi conferă faraonului decedat identitatea deplină cu tatăl său" (Cf. Constantin Daniel, *Cultura spirituală a Egiptului antic*, București, "Cartea Românească", 1985, p. 295).
5. Una dintre hierofaniile regelui în călătoriile sale post-mortem, printre stele.
6. Este un aspect al ocultării prin ascunderea în spatele mai multor nume (secrete) sau prin circulara epitetelor (superlative), fenomen firesc o dată cu dezvoltarea moralei religioase.
7. Este adevărat, și aceasta pentru că religia osiriană era foarte populară, mai nouă și democratică (ca oricare credință bazată pe cultul vegetației, al morții și al resurecției plantei sau omului), spre deosebire de varianta thanatică, aristocratizată, a Regelui-Faraon.
8. Literatura de adorație constituie cel mai consistent capitol al liricii primitive; în *Vede* predomină expresia imnică; în textele sumero-iraniene frappează mirarea și lauda adresată zeilor atotstăpânitori; în papyrusurile egiptene, de asemenea; Homer cel din *imnuri* nu-și poate stăpâni emoția directă și încântarea față de puterile cosmice; nu în ultimul rând, *Vechiul Testament* este străbătut peste tot de accente lirice și erotisme divine exemplare.
9. Trebuie să ne obișnuim cu nominalizarea *Ra* (indiferent dacă se mai ortografiază și altfel: Râ, Re, Ra (etc.) pentru cazurile în care îndeplinește funcțiile: a) zeu al soarelui și al ordinii cerești. În această calitate, el străbate cerul ca astru luminos, conducând, ca vâslaș, "barca zilei", de la răsăritul soarelui la asfințit; apoi trece în "barca nopții" și străbate cu ea întunericul, reprezentat, în mistică egipteană, ca un șarpe uriaș. Acest moment al călătoriei nevăzute a astrului-zeu este echivalat la indieni cu somnul sau cu moartea soarelui, ce se săvârșește îndărătul muntelui ceresc Meru. Există basme românești care evocă odihna noptatecă a Soarelui (reprezentat ca un tânăr blond) la casa Sfintei Vineri. b) Funcția Ammon a lui *Ra*: inițial *Ammon* exista ca zeu obscur și local (doar în Teba) și realiza legătura între Cer și Pământ. Asemenea lui Zalmoxis al nostru, își avea reședința pe un munte mitic, Ammon cumulând funcția de zeităate a aerului. Această funcție ambiguă i-a permis solarizarea, mai precis asocierea cu Râ, după întemeierea Regatului nou, așa cum la geto-daci s-a produs coalescența Zalmoxis-Gebeleizis; c) Funcția Ra-Ammon, adică de rege al zeilor și al

faraonilor, a fost impusă în viața religioasă egipteană de Amenophis al III-lea. Ra-Ammon devine stăpân peste cele două imperii: al zilei, compus din douăsprezece state (orele zilei) și al nopții, cuprinzând, de asemenea, douăsprezece state (orele nopții); d) Funcția Su (Shu) a lui Ra, adică "soarele din timpul zilei"; Ra îndeplinește rolul de stăpân peste "toate" universurile văzute și nevăzute, în timp ce Su, asemenea lui Ammon de altădată, reprezintă un ipostază al lui Ra, și anume aerul. Derivarea funcțiilor a continuat în epoca sincretismului religios, când Osiris reprezenta Moartea, iar Isis, Maternitatea. De aceea generația osiriană se revendica, cum făceau și faraonii, din Ra-Ammon.

10. Așa cum am mai arătat (la nota 8), este vorba de un "specific" al liricii arhaice. Ea se constituie și constituie un limbaj propriu, de aceea nu poate fi raportată decât la sine. A o compara cu lirica modernă, cum se face adesea, nu este decât o greșeală în logica artistică și în termeni.
11. Este o religie de "principii", cunoscută la toate culturile aflate la același nivel mitic și de existență istorică: Pământul, Cerul, Noaptea, Soarele, Șarpele, Luna, Leul, Taurul, etc. sunt principii nenominalizate și se scriu cu majuscule. "Ulterior" acestea sunt nominalizate, adică apare o anume conștientizare și organizare cosmică: raportul cer-pământ (devenite nume comune), zeul cosmocrator, panteonul tipic unei religii, politeismul sau monoteismul, etc. O dovedește și familia șarpelui primordial Apôp. Acesta are corespondenți direcți în toate marile religii primitive și evoluează de la principiu la individualizare, iar apoi se literaturizează, ca în cazul șarpelui biblic.
12. Exemple de recitări ritualice: lirica și toate categoriile artei au la origine forme ale gândirii cultice.
13. *A cere, a adora, a urî* sunt sentimente fundamentale care susțin și justifică registrul variat și plin de vivacitate al liricii "primitive".
14. Eliade crede că orice religie a fost la începutul ei monoteistă; nu a dovedit convingător această teză.
15. Un crocodil mitic și primordial, din categoria ființelor malefice de tip Apôp ori Tiamat.
16. Din această perspectivă ar trebui să regândim și descântecurile românești, întrucât reprezintă o poezie magică de aceeași vârstă mitică cu pomenitele texte egiptene.
17. Încă un exemplu de polisemantism mitic.
18. Cu titlurile *Cartea morților tibetană* și *Cartea tibetană a morților* (*Bardo Thödol*) au apărut și în românește ediții complete abia în 1992 la Editura "Moldova" din Iași și la Editura "Arca" din Arad. Prima în traducerea scriitorului Nicolae Ionel, cu un studiu de specialitate de C. G. Jung; cealaltă traducere aparține lui Horia Al. Căbuți, care semnează, totodată, un amplu și competent studiu introductiv.
19. Eliade este aici polemic și pe bună dreptate: cărțile de cult deveniseră obiecte pur comerciale; în paginile anterioare tot el semnalase, cel puțin pentru propriul său cititor, că documentele funerare începuseră să aibă, la un moment dat, o circulație suspectă în antichitatea egipteană.
20. Eliade a oscilat între ortografierea Munro (din tinerețe) și Monro de mai târziu. O reținem pe aceasta din urmă.
21. Karma, termen de bază în morala teologică indiană și reper decisiv în destinul dramatic al individului spre mântuire și contopire cu principiul. Starea karma vizează raportul dintre faptele bune și rele săvârșite; dacă primele precumpănesc, individul are șansele să se reîncarneze, după moarte, într-o ființă superioară, mai aproape de Atman. La egipteni, religie inferioară, se poate identifica cu balanța supravegheată de Osiris. Pornind de la *Gramatica* lui Panini, Sergiu Al-Gorge echivalează "karman" cu "pacient", în sensul de acțiune morală și conchide: "Ritul vedic este un act simbolic, deci act și semioză. Ca act, el reprezintă forma cea mai expansionistă a acestuia, un spectacol în care sunt prezente toate elementele posibile care să intre în reprezentarea unui act. De aceea sacrificiul vedic este numit karman, "act",

constituind actul prin excelență, modelul suprem al oricărui act uman" (Sergiu Al-George, *Limbă și gândire în cultura indiană*, București, 1976, p. 42).

22. Formulele antice ale elementelor; la greci, omul era vizat, nu ființa (conceptele fiind diferite existențial); "se moare" în elemente: apă, aer, pământ; aceasta înainte de apariția ideii de transformare heraclitiană.

23. Simboluri karma.

24. Una dintre accepțiunile tantrice ale karmei.

25. Samsara, "roata transmigrărilor", cum o definește Mircea Eliade; termen aparținând de asemenea moralei teologice indiene, strâns legat de karma, discutat de regulă în raport cu nirvana și cu mântuirea. Samsara reprezintă întregul lanț al reîncarnărilor, în perspectiva ciclului moarte- renaștere- mântuire. Dacă reținem însemnarea indianistului Sergiu Al- George, amintită de noi la nota 21, rezultă că, potrivit samsarei, lungul șir al existențelor se desfășoară ca un grandios și grav ritual de acte karmice.

26. Trebuie reținut că Mircea Eliade își depășește interlocutorii tocmai printr-o inedită și surprinzătoare informație științifică, pe care știa s-o organizeze cu pricepere în activitățile sale polemice, adesea răsunătoare. El îl atrage pe Ion Biberi, cu bună știință, pe un teren care nu-i era propriu acestuia din urmă. Așa a procedat și în alte rânduri, cu N. Cartoian, Al. Iordan, P.P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru și chiar cu Iorga.

27. Eliade are dreptate: "clipa de spaimă" nu este definitorie pentru întreaga fenomenologie a morții. Așa cum "starea de agonie" este doar o secvență, un segment dintr-o ritualistică mai complicată, nici *spaima* în fața morții nu trebuie privită altfel. Mai mult decât atât, spaima în fața morții nu este caracteristică Ființei, pentru că nu legitimează un act de demnitate și de conștientizare. De aceea Eliade nu a insistat, în meditațiile sale, pe elementele tehnice furnizate de "cărțile morților" (tibetană, egipteană), ci s-a lăsat atras mai curând de miturile românești, îndeosebi de *Miorița*, mai enigmatice, mai filosofice.

După ce Ghilgameș smulge iarba nemuririi din fundul oceanului îi spune corăbierului Urșanabi:

" - Urșanabi, buruiana asta este un leac împotriva spaimei; prin ea omul va dobândi vindecarea desăvârșită!

O voi duce-o în Urukul cel Împrejmuit,

îi voi pune pe oameni să mănânce din ea, pentru a-i încerca puterea de vindecare,

numele ei va fi "bătrânul-întinerește".

De observat: buruiana este un leac împotriva *spaimei*, nu a *morții*; ea are un efect psihologic și terapeutic, întrucât înfruntarea spaimei este condiționată de o serie de acte inițiatice. Numele pe care intenționează să i-l dea eroul se află în perfectă concordanță cu sensul filosofic al basmului românesc, *Tinerete fără bătrânețe și viață fără de moarte*.

28. Există două categorii de științe tradiționale pe care le vizează Mircea Eliade.

Abordarea lor cu seriozitate și chiar cu patimă, la vremea respectivă, i-a șocat nu numai pe literați ori pe culturologi, dar chiar și pe oamenii de știință. Este vorba de o serie de științe tehnice (alchimia, metalurgia) și umaniste (anatomia, fiziologia). Prin abandonarea unor laturi spiritualiste, ele au devenit, cu timpul, științe în adevăratul sens al cuvântului, practice și experimentale. Cealaltă serie de științe ține de domeniul parapsihologiei. Ele sunt metapsihica și magia. Autorul era convins că omul din culturile arhaice, integrat deplin în cosmicitate, era înzestrat cu *puteri* naturale deosebite, care îl ajutau să cunoască și să existe la modul planetar. El s-a autodeposedat de acele puteri datorită înstrăinării de cosmos, prin dezvoltarea gândirii raționale și a tehnicismului modern.

De reținut în acest context și părerea lui Nae Ionescu, exprimată aproximativ în aceeași perioadă de timp: "Am arătat că activitatea magică se clădește pe voință, iar scopul acestei activități este o cunoaștere rece a realității. Aceasta explică faptul că la originea științei moderne stă

alchimia, care are o activitate magică, cu aceeași orientare spirituală ca și activitatea științifică în genere. Știința modernă s-a dezvoltat din alchimie și din alte activități analoage, pentru simplul motiv că nu este deosebire structurală între aceste activități magice și atitudinea științifică.” (Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, "Humanitas", București, 1991, p. 145).

29. Berose/ Berosie/ Berosius.

30. *Sippar*, vechi oraș sumerian prospectat arheologic prima dată de francezul V. Scheil, pe locul denumit "colina Abu-Habba". Pe așa-zisa "listă de la Larsa" figurează printre orașele mitice ale Sumerului, existente înainte de potop. Se pare că istoria sa a durat 21.000 de ani.

31. Se dovedește că Mircea Eliade a fost printre primii susținători - dacă nu unicul de la noi, din perioada interbelică - ai istoricității textelor sumeriene cunoscute sub denumirea "tablitele de lut". Deși avea la dispoziție un material documentar restrâns, cercetările sale au fost orientate ferm, încă de atunci, în spiritul modernității.

32. Există diferențe în ortografierea acestui nume, fapt explicabil prin dificultățile ridicate de lectura textelor vechi, adesea deteriorate. Orientalistul francez René Labat utilizează forma *Ut-Napiștim* (și așa s-a transmis și în românește, prin traducerea poemului de Al. Dima și Virginia Șerbănescu, din 1966); Constantin Daniel și Ion Acsan îl transcriu *Utnapiștim* (*Tablitele de argilă. Scrieri din Orientul antic*, București, 1981); la fel și Vojtech Zamarovsky (*La început a fost Sumerul*, București, 1981).

33. *Ea*, divinitate sumeriană, face parte din triada cosmică a celor mai vechi zei, alături de *Anu* și de *Enlil*, adesea invocați în *Epopoea lui Ghilgameș* și în textele sacre. Era zeul cel mai popular, tocmai de aceea i se spunea "cel bun", "binefăcătorul". Această popularitate se explică prin faptul că *Ea* reprezenta principiul acvatic, ceea ce îi asigura virtuți magice și terapeutice. Pe lângă aceasta, asemenea lui Apollo al grecilor, *Ea* patrona gândirea înțeleaptă (filosofia), cunoștințele (știința), meșteșugurile (artele), de unde putem deduce totodată caracterul și obârșia acestor activități umane. Riscând consemnul zeilor, el l-a sfătuit pe Ut-Napiștim să-și pregătească din vreme corabia pentru a se salva de potop și tot el l-a împăcat cu aprigul *Enlil*.

34. *Enlil* era zeu al pământului și-și avea locuința pe un munte înalt, asemenea dacului Zamolxis. Oamenii i se închinau cu frică pentru că zeul, deși îi avea în grijă, împărțea binele și răul. Cu alte cuvinte, *Enlil* a introdus un principiu moral în viața oamenilor de rând, dar a făcut-o la un mod primitiv: nu prin legi, ci prin provocarea unor fenomene cosmice, ca zeu al pământului, dar și al văzduhului. Răul apare prin cataclisme, binele prin recolte bogate. Reminiscente de acest fel se vor conserva și în "legământul" ebraic. *Enlil* a pus la cale, după legendă, potopul și împreună cu zeița *Ishtar*, s-a mâniat pe Ut-Napiștim, singurul supraviețuitor, pentru că acesta a adus ofrande de mulțumire zeilor.

35. Pasajul corespunzător din *Epopoea*, versiunea lui René Labat: "Am încărcat corabia cu tot ce aveam: / am încărcat-o cu toți banii pe care îi agonisisem, / am încărcat-o cu tot aurul pe care-l stăpâneam, / am încărcat-o cu tot ceea ce era dătător de viață: / mi-am urcat pe corabie toate neamurile și prietenii, / am urcat turme rătăcitoare, fiare sălbatice, precum și pe toți meșteșugarii".

36. *Șamaș* (*Shamash*, *Shamaš*) este unul dintre cei trei zei din triada astrală mixtă, *Sin*, *Șamaș*, *Iștar* (*Ishtar*). Există o ciudățenie în legătură cu această triadă: *Sin* este zeu al lunii, iar *Șamaș* reprezintă soarele. Cu toate acestea, *Sin* deține puterea supremă, *Șamaș* fiindu-i subordonat. Mai mult decât atât, deși zeu al lunii, *Sin* întruchipează un principiu masculin și "diurn" pentru că, la semiții din timpurile preistorice ale sumerienilor, *ziua* începea o dată cu apusul soarelui. De aici decurge un anume simbolism astral care, mai târziu, s-a transformat în simbolismul "sus" / "jos", teoretizat de Lévi-Strauss, sau "centru" / "periferie", despre care vorbea Leo Frobenius: semiții erau locuitori ai lunii și ai "noptii", antisemiții (nesemiții) erau oamenii soarelui și ai zilei.

37. Text paralel : "Clipa hotărâtoare mi-o sorocise Șamaș: " - Mazăre, dimineața, ploaie de grâne, seara, voi face să plouă, / intră în corabie și ferecă bine ușa". De observat diferența dintre cele două traduceri datorată (cum am mai spus) numărului mare de variante, multe dintre ele deteriorate de vreme, din care a fost reconstituită epopeea.
38. *Anu* este primul din triada cosmică a zeilor sumerieni, care a urmat unei diade acvatică, Apsu-Tiamat. Anu apare ca primă divinitate a Cerului și reprezintă o evoluție în fenomenologia cosmogonică sumeriană, în raport cu diada acvatică. Avea să devină *deus otiosus*, funcțiile sale uraniene fiind preluate de mai tinerii Enlil ori Șamaș.
39. Ishtar / Iștar este zeița dragostei și a fecundității și, după câte se pare, prima divinitate feminină pe seama căreia s-a pus întemeierea unui ritual al prostituției sacre; ritualul avea loc în marele templu din Uruk. Ei i se datorează și simbolismul bi-univoc, cunoscut mai târziu, de la Hesiod până la Ovidiu, sub denumirea "Eros-Ares", pentru că, în timp de război (o spune și Eliade) zeița trecea drept vivandiera ostașilor. Amănuntul ni se pare important din două motive: Iștar își extinde funcția ei de zeităte a morții simbolice de la regnul vegetal la cel uman; apoi devine eroina unuia dintre cele mai cunoscute poeme ale străvechii Mesopotamii, *Coborârea Zeiței Iștar în Infern*, și inaugurează marea temă universală a cunoașterii metafizice, călătoria imaginară în lumile nevăzute.
40. Deosebiri sunt și mai mari de la o traducere la alta, cea românească, a teologului I. Mihălcescu (folosită de Mircea Eliade) și versiunea franceză, citată deja, a lui René Labat. Impresia este că se pornește de la variante diferite: "Când în sfârșit a venit ziua a șaptea, / furtuna a slăbit în lupta pe care o purtase, / ca o femeie apucată de durerile facerii. / S-a liniștit marea, a tăcut vântul năprasnic și a început potopul. / Când am vrut să cercetez vremea, se așternuse tăcerea, / și din toată suflarea nu mai rămăsese nimic." (Ed. pentru lit. universală, Buc. 1966).
41. " - O, tu, cel mai înțelept dintre zei, Enlil cel Viteaz,
Cum ai dezlănțuit potopul, fără să te gândești ?
Pedepsește-l pe păcătos pentru păcatele sale,
pedepsește-l pe ucigaș pentru nelegiuirile sale,
dar nu fi pătimăș, ca să sufere cel nevinovat,
chibzuiește din timp, ca cel nevinovat să nu sufere pe nedrept!"
42. Informația și argumentele lui Mircea Eliade sunt confirmate de cercetarea contemporană de specialitate. Citim în cartea lui Vojtech Zamarovsky, privind vechimea poemei sumeriene: "Cea mai veche versiune a ei, cunoscută până azi, datează din vremea regelui babilonian *Ammisaduk* care a domnit între anii 1702- 1681 î.e.n. (...). Noile cercetări au arătat, însă, că nici cea mai veche versiune a *Epopeii lui Ghilgameș*, datând din vremuri când nici *Biblia* nu plasează apariția *Cărții Genezei*, nu a fost cea originală. Nucleul ei sumerian, respectiv *Epopeea lui Ziusudra* este cu cel puțin 500 de ani mai veche" (lucr. cit., p. 240-241).
43. Reținem și însemnarea mai nouă, aproape identică, din *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I (Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, vol.1): "Problemele puse de izvoarele și redactarea *Pentateuhului*, adică primele cinci cărți ale Legii (tôrāh), sunt considerabile. Pentru scopul nostru, este suficient să amintim că sursele au fost desemnate prin termeni de: sursă *iahvistă*, pentru că acest izvor, cel mai vechi (sec. al X-lea sau al IX-lea), îl numește pe Dumnezeu, Iahve, *elohistă* (ceva mai recent: ea folosește numele Elohim, "Dumnezeu"), *sacerdotală* (cea mai recentă; opera preoților, ea insistă asupra cuvântului și a Legii) și *deuteronomică* (acest izvor se găsește exclusiv în cartea *Deuteronomului*). Să adăugăm, totuși, că pentru critica vechi-testamentară contemporană, analiza textuală este mai complexă și mai nuanțată. Fără indicație contrară, noi cităm *La Bible de Jerusalem*" (lucr. cit., p. 170).
44. Protomesopotamienii erau popoare sumeriene și locuiau în sudul agrar, unde

dezvoltaseră totodată o civilizație urbană. Viețuiau la câmp, dar și în orașe grandioase, bine organizate militar, administrativ și religios. Cunoșteau scrierea și fiecare oraș își avea zeul său local, situație care s-a menținut până în epoca imperială a mezo-perșilor. Această populație se mai numea și nesemită. Peste ea au năvălit în valuri, în mari răstimpuri, din nordul muntos, semiții akkadieni.

45. *Riși*, (Rși-i", rshi) înțelepți din epoca Upanishadelor, comparabili cu zeii, care atinseseră un înalt grad de sfințenie prin asceză și meditație.
46. *Ananta*: orice religie de mare tradiție cunoaște la începuturile ei constitutive (deci în epoca zeităților- principii), alături de alte aspecte și segmente mitice, și un element ofidian, foarte puternic, uneori determinant. Spre exemplu, vechea diadă acvatică a sumerienilor era reprezentată de *divinitățile-principii* Apsu și Tiamat. Primul simboliza Oceanul cosmic (primordial), ceea ce însemna *apa dulce*, cu alte cuvinte, elementul creator, coagulant, genezic, de tip Eros; celălalt era un imago al *mării* cosmice, adică *apa sărată*, malefică, thanatică și resurecțională. Principiile Apsu / Tiamat, ocean / mare, dulce/ sărat, Eros/ Thanatos, Viață/ Moarte erau astfel corelate încât făceau parte din bi-unitatea cosmică și androginică. În altă vârstă mitologică din același spațiu tradițional al sumero-mesopotamienilor, se va trece de la diada interogatoare și copulativă Apsu-Tiamat, la diada războinică și disjunctivă Marduk-Tiamat. De data aceasta Tiamat este considerat "marele șarpe", principiu malefic ireversibil, care poate fi integrat numai prin demolare, prin sacrificiu sângeros. De aici și sensul simbolic al războiului cosmic, în urma căruia ia naștere o "altă omenire, datorită înfruntării dintre tânărul și viteazul zeu mesopotamian Marduk și adversarul său ofidian, Tiamat. La indieni, șarpele Vṛtra este dublul atotstăpânitorului Varuna (un zeu tânăr și marțial prin definiție, asemenea lui Marduk), într-un nou eon religios, când divinitățile trecuseră dincolo de principii, fiind nominalizate. Paralelismul poate fi extins la egipteni (principiul antinomic Ra-Apôp-Nephtis) sau la greci (Zeus-Typhon).
47. Ogyges (Ogig) fost rege beoțian, anterior potopului lui Deucalion. Legenda îl menționează drept căpetenie a titanilor în lupta lor cu oastea lui Zeus, în seria de înfruntări și cataclisme cosmice cunoscută sub denumirea de *titanomahie*. Ogyges este, totuși, rareori pomenit în mitologia greacă posthomeriană. Cel mai vechi dintre titani a fost Okeanos, iar cel mai popular, Prometeu. De la Hesiod aflăm că Gea, mama titanilor, a devenit roditoare numai după unirea cu Cerul (fiul ei), urmând după aceasta generația titanilor și a titanidelor.
48. Deucalion: nici Ogyges, nici Deucalion nu sunt cunoscuți ca divinități populare în Grecia arhaică, cel puțin după informația lui Hesiod; aceasta, probabil, pentru că mitul potopului nu a avut o incizie puternică în memoria locală; încă o dovadă că potopul poate fi considerat un import asiatic.
49. Dardanus, fiu al lui Zeus, originar din Samotrake și întemeietor al cetății Dardania, din partea asiatică a Greciei.
50. Astarteea, zeităte siriană din familia Magna/Mater. Cultul ei a fost răspândit de legiunile romane în epoca sincretismului religios, fiind cunoscută sub denumirea imperială Dea Syra (sau Dasuria, Saura). Ca Magna Mater purta nume locale, Istar, Demeter, Cybele, etc; ca Astartee, era considerată născătoare de zei și de eroi.
51. Pentru *potop* trebuie văzut articolul lui Victor Kernbach din *Dicționar de mitologie generală* (București, 1989, pp. 479), unde ni se aduce o informație actualizată, amplă și în detaliu. Trebuie reținută și cercetarea arheologică. De pildă, Jean Marie Casal, *Civilizația Indusului și enigmele ei* (București, 1978, p.55 și urm.), cap. "Diluviul" sau "diluviile" și intrarea în istorie. Aici sunt puse în cumpănă cele două ipoteze posibile, invocate și de Eliade, mitică și naturală.
52. *Sahajīyā*; am colaționat ortografierea acestui cuvânt (și a altor termeni, îndeosebi tehnici) cu forma definitivă dată de Mircea Eliade în cartea *Yoga* și în *Patañjali* și *Yoga*. De pildă, în *Yoga* scrie: "Pourtant le *maithuna* atteint un plus grand rôle dans l'école *Sahajīya*, développée dans le Bengale, dans lequel les éléments

tantriques et vishnuites sont synthétisés et l'érotique mystique est amplifiée en proportions inattendues". (lucr. cit., București-Paris, 1936, p. 242). În *Yoga*, autorul introduce pasaje din articolele despre erotica mistică indiană, publicate anterior și incluse de noi în antologie: "Le sens érotique de quelques unes des principales expressions du bouddhisme mahāyānique est bien connu. Le mot "lotus" (*padma*) a dans les Tantras une valeur spéciale: *bhaga* (la matrice). De même que le mot "foudre" (*vajra*) signifie *linga* (membrum virile). Bouddha (*vajrasattva*) repose dans le *bhaga* mystérieux des Bhagavatīs. Mais la liste des expressions, à plusieurs sens, est bien plus longue. En voici quelques unes, d'après Shahidullah:

vajra, "foudre" = *linga*, *śūnya*,

ravi, *sūrya*, "soleil" = rajas des femmes; *pingalā*, la narine droite.

śaśin, *candra*, "lune" = śukra (sperme); *idā*, la narine gauche.

lalanā, "femme" = *idā*,

rasanā = "langue" = *pingalā*.

avadhūti "la femme ascète" = *susumnā*.

bodhicitta, "la pensée de l'Illumination" = śukra (sperme).

tarunī, "jeune fille" = *mahāmudra*.

grhīṇī, "épouse" = *mahāmudra*; *divyamudra*, *inānamudra*.

samarasa, "identité de jouissance" = coit; la suppression de la pensée ou du souffle en même temps" (lucr. cit. p. 235-236).

Alt exemplu: "ensuite elle est collée étroitement à la cuisse gauche (de l'homme) et l'on récite la formule: *Hlīṅ klīṅ Kandarpa svāhā*, la femme est assise sur le tabouret où elle a reçu les offrandes, les bras levés, puis, après quelques rites, elle est portée dans les bras, sur le lit. Les corps sont maintenant l'un en face de l'autre et, dans une parfaite concentration, le jeu sexuel commence" (p. 244).

53. Mitologia indiană are mai multe vârste; deci nu trebuie privită global, ci ca serie de segmente, uneori diferențiate cronologic, alteori paralele în timp. Adevăratele religii indiene sunt *vedismul*, teoretizat și sintetizat de exegeții Upanishadelor și *brahmanismul*, ceea ce s-a desprins din aceste orientări de cea mai adâncă tradiție, adică *jainismul* și *budismul*, sunt religii reformatoare și profetizatoare. Hinduismul contemporan reprezintă o experiență spirituală eclectică. În interiorul fiecărei religii ori reforme există mai multe sisteme filosofice, incluse într-o formă sau alta în marea tradiție indiană.

54. Existența temporală era măsurată în tradiția mitologică indiană în forme eonice, *yuga*. Acest cuvânt avea sensul "erelor metalice" (aur-argint-aramă-fier), din istoria mitică a romanilor. Timpul se afla sub dominația zeiței Kali, cea purtătoare de șerpi și putea fi bună ("de aur") sau rea. Ultima fază istorică (cea contemporană) purta denumirea *Kali-yuga* (epoca de fier), de închidere a unui ciclu mitic.

55. *Krishna*, zeitate importantă în panteonul hinduismului contemporan, reactivare a forțelor lui Vishnu. Popularitatea lui este susținută de mitul erotic pe care și l-a asigurat în urma aventurilor galante cu naiva păstorită Rādhā. Dacă ar fi să recurgem la omologări, Krishna ar fi un anti-Indra, așa cum Cupidon este anti(și în același timp un corelat al lui) Ares: un caz de polisemantism ori de *coincidentia oppositorum*.

56. *Kama*, zeul dragostei senzuale. Ivirea lui în pantheonul indic este asemănătoare cu cea a lui Eros din mitologia greacă. Cu alte cuvinte, Kama a apărut ca o necesitate cosmică de atracție și unificare. Gândirea indiană nu i-a îngăduit legenda de a fi "cel mai puternic dintre zei" (Hesiod), căruia să i se supună "deopotrivă" nemuritorii și oamenii. De aceea a introdus în biografia lui Kama (Kamadeva) așa-zisul "accident Shiva", după care fenomenologia erosului, asociată cu metafizicul tapās cumulează funcții mistico-teologale.

57. A se vedea în *Yoga despre tantrismul erotic*, cap. *Les idées et les techniques yoga dans le tantrisme* (pp. 199-253).

58. Mitul androginului a fost tratat pentru prima dată de Mircea Eliade în *Mitul reintegrării* (cap. Séraphita), iar în extenso, în volumul *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris, Gallimard, 1962, 280 p.). Nașterea Evei din coasta lui Adam dezvăluie o mentalitate androginică. Problema apare înainte de toate în *Banchetul* lui Platon unde, din perspectiva lui Eros, se întrevede tendința nostalgică a individului pentru refacerea bi-unității primordiale.
- 58a. gauna / bahya (bathya; mukhya (muthya) / marma.
59. Sandal (santal?): termenul este omis (nu și secvența ritualică respectivă), din *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*; el nu apare nici în text, nici în glosar.
60. Zeul dragostei mistice. Numele său apare, cum s-a văzut la nota 52, în formula ritualică *Hlīng Klīng Kandarpa svāhā*.
61. Trimiterea mai sigură este la *Yoga*, lucrare care sintetizează întreaga experiență indianistică a lui Mircea Eliade, din "perioada românească" a existenței sale.
62. Iată un text necunoscut de Eliade, altfel ar fi fost mai reticent: "Mirele meu, scump inimii mele, / Mare și dulce ca mierea e frumusețea ta! / Leul meu drag inimii mele, / Mare și dulce ca mierea e frumusețea ta! // Gândul tău, gândul tău eu știu să-l împac, / Mirele meu, rămâi până-n zori în casa mea! / Inima ta, inima ta, eu știu cum s-o bucur, / Leul meu, rămâi până-n zori în casa mea! // Și fiindcă mă iubești, mirele meu, / Dezmiardă-mă, te rog! / Domnul meu fii și protectorul meu, / Șușin al meu, tu care bucuri inima lui Enlil / Te rog, dezmiardă-mă!" (*Cântecul de iubire al lui Șușin* din secolul al XXI-lea î.e.n.; fragment din *Cântecul miresei* după S.N.Kramer și J.Klima).
- A se vedea și *Cântarea Cântărilor*. "Iubitul meu e-al meu și eu sunt a lui. El printre crini își paște mieii. / Până nu se răcorește ziua, până nu se-ntinde umbra serii, / vino, dragul meu, săltând ca o căprioară, / ca un pui de cerb, peste munții ce ne despart". Eliade are dreptate: *Cântarea Cântărilor* are la origine un model mai vechi. Poemul ebraic se deschide atât către *Cântecul de iubire al lui Șușin*, dar și spre concepția erotică a tantrismului școlii Sahajiya, îndeosebi prin momentul ritualic denumit *jāpa*: este vorba de momentul despărțirii amanților "à l'aube, quand chacun s'en va vers sa maison" (*Yoga*, lucr. cit., p.245).
63. "Limbajul secret" nu este specific numai textelor indiene clasice sau moderne. El aparține oricărei mitologii, acolo unde una și aceeași zeitate îndeplinește mai multe funcții semantice. Faptul a fost observat prima dată de Platon, cel mai important mitograf și semiotician al Antichității. A se vedea în acest sens dialogul *Cratylus*, în special discuțiile cu caracter etimologic în legătură cu Xanthos, Oreste, Hermes, Pan, Apollo, etc.
64. Hor / Horus, fiul lui Osiris și al surorii sale, Isis (sau, după unele izvoare, al celeilalte surori, Nephtys). Era considerat când zeu al cerului, când mesager al morții; pentru această din urmă funcție, unii mitografi îl asociază cu zeul Hermes al grecilor. Hor / Horus (la vechii egipteni *hor* = față) era reprezentat uneori cu cap de șoim (imaginea sa solară), îndeosebi în riturile funerare, și în acest caz se considera ca fiind progenitura cuplului divin Osiris-Isis, când sub formă de câine, ceea ce însemna, pentru egipteni, că era urmașul cuplului Osiris-Nephtys.
65. Insulele din întinderile acvatice sunt, după Eliade, "fragmente cosmice" (*Aspecte ale mitului*, București, 1978, p.6), adică realități eterne ce țin de *imago mundi*. Acolo se află repaosul (odihna post-mortem) eroilor și al inițiaților. Eliade a poetizat tema "insulei" în romanul *Șarpele* (pasajul final Andronic-Ana) și a identificat-o teoretic, printre altele, în studiul său despre poemul în proză, *Insula lui Euthanasius*.
66. Să se rețină echivalența artist-alchimist. Ea este relevată, pe bună dreptate, de Mircea Eliade în baza aceluiasi polisemantism funcțional: alchimistul-artistul-vrăjitorul- cântărețul-taumaturgul erau recunoscuți ca având aceeași înzestrare și făcând parte din aceeași familie semantică.
67. Autorul vorbește mereu despre anatomia mitică indiană. A și scris în acest sens mai

- multe studii pe tema omologiei corp-cosmos. În gândirea mitologică, anatomia umană se întemeiază pe structuri specifice corelate cu anatomia cosmică, între corpul uman și cel cosmic existând identități formale, funcționale și spirituale.
68. "Si la vie est dans la nourriture, dans la nourriture est aussi le principe de mort et de corruption. Tout repas est une ordalie, et, plus encore, toute beuverie, car la boisson est un extrait, extrait de vie et de mort, qui exécute les coupables et reconforte les bons" (Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934, p. 397). Comentând acest pasaj, marele orientalist francez este de părere că așa se justifică însăși apariția alchimiei chineze ca știință, artă și tehnică ocultă în obținerea nemuririi.
69. "Je crois avoir établi que les notions directrices de Yin et de Yang (principes sexuels, affrontés, alternants, catégories antagonistes qui se distribuent l'ensemble des choses et s'unissent à temps réglés), expriment, par transposition idéologique, une organisation où la vie sociale résultait de l'activité antithétique et solidaire de deux groupements sexuels. Plus spécialement, la hierarchie des idées incluses dans les notions de Yin et de Yang s'explique entièrement par le dispositif des Fêtes qui opposaient, en une joute terminée par des unions exogames, des bandes dansantes de jeunes jens et de jeunes filles" (Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine Ancienne* (Tome Seconde), Paris, Félix Alcan, 1926, p. 615).
70. Este justificată invocarea științelor psihologice pentru că religia e, înainte de toate, o stare de conștiință și de trăire existențială. Fanatismul nu poate fi considerat un fenomen religios, ci o anormalitate. Credința se dovedește ziditoare de ființă numai când fapta are ca temei experiența asumată, conștientizată.
71. Același Lévy-Bruhl, criticat încă de Blaga pentru teoriile sale minimalizatoare despre așa-zisul prelogism al gândirii primitive.
72. "Savanții europeni" vizați aici erau, în afară de Lévy-Bruhl, și reprezentanții școlii antropologice engleze, de la Taylor la Frazer. Cu toată admirația pentru autorul monumentalei cărți *Creanga de aur*, Eliade a avut adesea rezerve față de modul cum acesta aborda culturile tradiționale, din perspectiva rigidă a europocentrismului și a scientismului de bibliotecă.
73. Mișcarea teozofică a luat ființă în a doua jumătate a secolului trecut, întâi în America, căpătând apoi mare popularitate în Europa și în India. Ea își extrage doctrina din izvoare diverse (gnostici, mistici, etc.) și urmărește "cunoașterea directă a esenței divine prin iluminare și intuiție mistică, dar și pătrunderea prin revelația supranaturală în miezul secretelor naturii" (Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, 1989, p. 580 -581).
74. Krishnamurti, reprezentant al societății teozofice, în România, indian de origine. După ce a provocat o erezie de concepție la Madras și și-a părăsit patria, s-a consacrat, în țara noastră și în Europa Apuseană, unei activități salonarde și aventuriere, ceea ce a trezit nemulțumiri îndreptățite. O prezentare a problematicii teozofice a făcut-o Mircea Eliade în "Cuvântul" din 22 oct. 1927, articol reprodus în vol. *Profetism românesc*, I, "Roza vânturilor", București, 1990, pp. 47-51.
75. Primele zeități sunt principii cosmice nenominalizate: Noaptea, Apa, Cerul, Pământul, Aerul (ce vor deveni concepte și substanțe constitutive ale lumii la gânditorii greci). Hesiod începe astfel *Theogonia*: "Haos a fost la-nceput. Pământul cu largele-i coapse, / Casă temeinică dată nemuritorilor care / Au stăpânire pe culmea Olimpului plin de troiene...", etc.
76. Eliade formulează aici o definiție cam liberă a *ereziei*. Există mai multe tipuri de erezii ivite în istoria Bisericii și ele reprezintă de fiecare dată abateri de la esența creștinismului, mai precis de la dogmele sale întemeietoare. Ereziile sunt "concepte particulare", urmărindu-se în mod tendențios "minimalizarea umanității lui Hristos sau negarea unei firi umane autentice în persoana Sa" (Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic, București, 1981, p. 152-153).

77. O formă de moarte violentă și creatoare (sângerarea zeiței și a celor care practicau cultul), totodată un exemplu de magie imitativă: șivoiul de sânge "cheamă", prin simpatie, șivoiul de ploaie.
78. Asemănare perfectă cu Ursitoarele din folclorul românesc.
79. Poate fi identificat și Cultul Maicii Domnului, așa cum îl interpretează Mircea Eliade, cercetând legende de cules de Simeon Florea Marian.
80. În perfectă concordanță cu teologia creștină: omenirea a fost de multă vreme pregătită, prin actele de revelație divină, să întâmpine miracolul Nașterii Mântuitorului dintr-o fecioară neprihănită.
81. Este adevărat că la cel de al treilea sinod ecumenic, de la Efes, din 431, episcopul Nestorie a atacat dogma sacralității Maicii Domnului, sub pretextul că nu ar fi "Născătoare de Dumnezeu", ci de Om. Nestorianismul a învins, pentru moment, în Occident, cum observă și Eliade, până la organizarea apuseană a cruciadelor. Dependent de cruciade, goticul francez s-a lăsat subordonat cultului Fecioarei, într-o manieră total diferită de accepțiunea răsăriteană a Fecioarei- Magna Mater. Catedralele franceze din epoca feudală (secolele 13-17) poartă denumirea aproape invariabilă "Notre Dame" (de Paris, de Rouen, de Nîmes).
82. Aceasta este seria de zeități ale vegetației, simboluri ale vieții și ale morții. Ele se definesc printr-un mit foarte bine articulat și printr-un sistem unitar de forme ritualice de tip misteric. Altă serie de zeități se organizează în jurul lui Ra-Ammon, care determină un grup de simboluri și de alegorii mitice vizând dipticul Faraon-Soare.
83. Este, prin urmare, un zeu culturalizator, de unde și popularitatea lui.
84. Seth-Tiphon: a nu se confunda cu Set pomenit în *Vechiul Testament* (unul dintre fiii lui Adam), cu Seth, forță malefică în mitologia egipteană, din aceeași familie ofidiană cu Typhon din theogonia greacă.
85. Dumuzi-Tummuz-Attis-Adonis (Ishtar-Cybele-Demeter), zeități ale primăverii și vegetației. Ele au inaugurat o serie de rituri misterice în orientul sumerian și frigian, ca și o poezie funerară tipică, pe tema coborârii în Infern (Ereškigal, Persephone).
86. Dionysos (= Zagreus) este un aspect al lui *puer aeternum*, despre care a scris adesea Mircea Eliade: "Ocultarea și epifania lui Dionysos, coborârile sale în Infern (comparabile cu o moarte urmată de o resurrecție) și, mai ales, cultul lui Dionysos-copil, cu rituri celebrând "trezirea" sa - lăsând deoparte tema mitico-rituală a lui Dionysos-Zagreus, asupra căruia vom insista îndată, indică voința și speranța unei înnoiri spirituale. Copilul divin este, pretutindeni în lume, încărcat de un simbolism inițiativ revelând misterul unei "renașteri" de ordin mistic" (Mircea Eliade, *Istoria ideilor și credințelor religioase*, I, București, 1981, p. 388).
87. Bakos la thebani și Bacchus la romani era corespondentul lui Dionysos. Romanii l-au transformat dintr-o divinitate dramatică și misterică într-un simbol al festivităților viticole.
88. Sabasios, zeu frigian și tracic, asociat sau acolit al mării zeițe a vegetației, Kybele (Cibele, Cybele). Misterele cuplului Sabasios-Cybele s-au sincretizat cu cele dionysiace.
89. Șoma (vedic), haoma (iranian), ambrozie (grecesc), băutură a zeilor sau licoare rituală pentru obținerea nemuririi în mod liturgic. Cine se împărtășea din acest elixir devenea egal cu zeii, mai mult decât atât, nemuritor.
90. Și în lirica funerară românească, în bocete, apare o topografie asemănătoare a tărâmului de dincolo: "dalbului de pribeag", adică mortului, i se recită, într-o manieră amintind de *Cartea tibetană a morților*, că în călătoria sa singuratică și plină de peripeții, i se vor deschide la un moment dat, două cărări: una ducând spre stânga (Iadul), cealaltă spre dreapta (Raiul).
91. Lucrarea a rămas în stare de proiect, ca și *Mitologia morții*. La Eliade sunt mai multe cazuri de acest fel: cărți proiectate, anunțate să apară, dar care nu s-au mai născut.

92. Problema este reluată și actualizată în *Istoria ideilor și credințelor religioase*, II, București, 1986, p. 177-186.
93. Este o variantă a maniheismului zurvanit. Acolo, cele două principii, *binele și răul*, au la origine pizma divină a fraților gemelari, Ormuzd și Ahriman.
94. Din câte cunoaștem, lucrarea a fost doar anunțată.
95. Să se pună în corelație această idee a lui Mircea Eliade cu ceea ce avea să scrie mai târziu colegul său de generație, Petre Țuțea: "Dintre discipline, știința modernă a înlocuit tocmai filosofia. Nu mai e nevoie - la fantasticul progres al științei moderne - de filosofia speculativă. Iar religia se situează peste ultimele speculații teoretice ale științei, prin Adevărul absolut unic, care e Dumnezeu, transcendent în esență, principiu unic al tuturor lucrurilor. Să vină un laureat al premiului Nobel ateu, pe care să-l scuip în ochi. Ce-o să-mi spună el? O babă care cade în fața icoanei Maicii Domnului e om și ăla e dihor laureat" (*Între Dumnezeu și neamul meu*, Fundația "Anastasia", Editura Arta Grafică, 1992, p. 101).
96. "Car loin qu' à proprement parler ou en même, ou que ce mal finisse avec la mort physique, sa torture, au contraire, c'est de ne pouvoir mourir, comme dans l'agonie le mourant qui ce débat avec la mort sans pouvoir mourir. Ainsi être *malade à mort*, c'est ne pouvoir mourir, mais ici la vie ne laisse d'espairs, et la désespérance, c'est la manque du dernier espoir, la manque de la mort" (Soren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1930, p.71).
97. Prin "viața asociată", Mircea Eliade încearcă să acrediteze o teorie proprie privind specificul creației în spațiul tradiției. Vigoarea acesteia s-ar explica prin capacitatea spiritului colectiv de a se situa simultan și permanent la diferite "nivele mitice", reușind astfel să se cosmicizeze și să-și reîmprospăteze puterile, rescriind "eterna întoarcere".
98. Eliade a abordat folclorul ca "instrument" și formă de "cunoaștere" simbolică, într-o manieră spiritualistă profund originală, dar, din păcate, fără a găsi ecourile cuvenite în vreme. Se recomandă studiul *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, din vol. *Insula lui Euthanasius*, 1934, pp. 28-49.
99. Autorul preia o propoziție devenită celebră a lui Nae Ionescu, pe care acesta o rostea adesea în fața studenților: "Tineretul are totdeauna dreptate". Sensul latent este că tineretul dispune de timpul necesar pentru corectarea propriilor greșeli inerente vârstei. De aceea tinerețea este, prin definiție, creatoare.
100. Trebuie corelate aceste gânduri eliadești despre tinerețe și despre moarte cu seria de articole pe tema generației tinere, care a provocat multă tulburare în presa anilor treizeci.
101. Autorul nu este corect aici. Pentru comparație, să cităm doar unul dintre fragmentele de jurnal, privind generația de la "Criterion": "Ce qu'on appela plus tard l' "esprit" du "Criterion" s'éclairait et se dessinait d'autant plus que nous avancions dans notre programme. Dès nos premières séances, le public avait pressenti qu'il s'agissait d'une expérience culturelle particulièrement originale, et d'une ampleur insoupçonnée, de sorte que sa fidélité ne se démentit jamais" (*Mémoires*, I, p.329).
102. O variantă a conceptului "coincidentia oppositorum".
103. Publicație condusă de Camil Petrescu, în perioada 19 dec.1925 - iulie 1926 (v.I. Hangiu, *Dicționar al presei literare românești*, București, 1987, p. 75).
 - 103a. Mircea Eliade face trimiterea la propria sa lucrare *Mituri, vise și mistere*, varianta românească (București, 1991) tradusă de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu.
 - 103b. Aceeași trimitere ca la nota 103.a.
 - 103c. Personaj din epopeea finlandeză *Kalevala*.
104. Väinämöinen îl obligă pe uriașul vrăjitor Antero să rostească un text cosmogonic în care erau cuprinse și cuvintele magice căutate. Repetându-le acasă, pe "șantierul plin de vorbe", eroul își termină lucrarea fără ajutorul uneltelor de tâmplărie, ci prin cântare magică:

"Lângă luntrea lui se duse-n
 Şantierul plin de vorbe;
 Iute fu gătită barca,
 Se împreună ră margini,
 În sfârşit, fu înjghebată
 Partea dinapoi a luntrii,
 Se-nălţă catartul pupei,
 Se născu această luntre
 Fără-a fi de loc cioplită,
 Fără-o aşchie să sară".

(Elias Lonnrot, *Kalevala*. Epopee populară finlandeză, Bucureşti, 1959, pp. 265-266).

105. S-a citat din memorie: Epistola Sfântului Pavel către marele ucenic şi credincios *Tit* nu confirmă trimiterea respectivă.

106. Se referă la perechea mitică japoneză Izanagi şi Izanami despre care ni se vorbeşte, printre altele, în vol. *Mituri, visuri şi mistere*. Este vorba de un mit cosmogonic, cele două principii, Izanagi şi Izanami reprezentând un tip de bi-unitate primordială; după o serie dramatică de hierofanii se realizează separarea simbolică a Cerului de Pământ, a Vieţii de Moarte.

107. *Petra genetrix*, matricea generatoare de divinităţi primordiale: "Piatra (stânca), era *sexuată* şi *creatoare*. Zeul mediteranean şi asiatic se naştea dintr-o *petra genetrix*, asimilată Marii Zeiţe, care era, după cum se ştie, imaginea matricei universale, *matrix mundi*" (v. *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, cap. *Petra Genetrix*. Şi în folclorul românesc: "Nu am mamă, / N-am nici tată / Parcă sunt născut din piatră". Prin urmare, nu numai *logosul, apa, haosul, hăul, valea*, dar şi *piatra, lemnul* erau gândite ca materii genezice.

108. Sunt două versiuni în legătură cu naşterea monstrului Typhon din mitologia greacă: a) în cea mai veche şi generalizată apare ca progenitură a Gaiei, zeităte telurică; Typhon va deveni unul dintre cei mai înverşunaţi adversari ai lui Zeus, pe linia vechiului conflict şerpesc de tradiţie orientală Marduk / Tiamat, Varuna / Vrtra; b) în a doua variantă, Typhon are o origine ambiguă: Gaia-Hera. Hera, cuprinsă de furie, izbeşte cu piciorul în pământ, adică în adversara sa, Gaia. Din această înfruntare magică ia naştere monstrul ofidian care, la rândul său, va genera alţi monştri: Cerberul, Leul din Nemea, Gorgonele, etc.

109. Lumea divină sumeriană a supravieţuit în ceea ce Mircea Eliade numeşte "sinteza" sumero-akkadiană: "Triada supremă a rămas aceeaşi: Anu, En-lil, Ea (= En-ki). Triada astrală a împrumutat, în parte, numele semitice ale divinităţilor respective: Luna, Sin (care derivă din sumerianul Suen); Soarele, Şamaş; Steaua Venus, Iştar=Inanna (*Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, I, Bucureşti, 1981, p. 71).

110. Enghidu-Enchidu.

111. În traducerea lui Al. Dima şi colab.:

Şase zile şi şase nopţi o stăpâni Enkidu pe fiica plăcerii,
 Când în sfârşit se sătură de plăcerea pe care i-o şmulgea,
 vru să se ducă la turma sa de fiare sălbatică.

Dar, văzându-l pe Enkidu, gazelele o iau la fugă,
 fiarele sălbatică se feresc de apropierea lui.

Enkidu vru să sară, dar trupul îi era vlăguit,
 genunchii îi erau înţepeniţi,

în timp ce turma sa de fiare sălbatică se îndepărta".

(loc. cit., p.39-40).

Există o povestire populară românească, din bibliografia *Mioriitei*, care aminteşte perfect de această secvenţă: într-o duminică păstorul, încă "nelumit", lasă turma pe munte şi coboară în sat, la horă: "A jucat, a băut, ba şi-a găsit şi-o drăguţă pe care o luă cu dânsul. Către seară porni la stână. Când ajunse la pârâu şi întinse gluga, n-a mai putut trece ca înainte. Era să se înnece" (Mihai Lupescu,

Tei-Legănat, "Junimea"; Iași, 1975, p. 41).

112. Mamele lui Ghilgameș: Aruru ("divina mamă") și Rișat-Ninlil. În poem se narează că, înainte de întâlnirea cu Enkidu, eroului i s-a arătat în mai multe rânduri o stea-bolovan căzând din cer, și de, asemenea, o secure. Aceste visuri i-au fost tălmăcite de Rișat-Ninlil (Ninsun), mama lui "milostivă" și "atotștiutoare"; cealaltă mamă, Aruru, este zeița-mamă, "zămislitoare".
113. Trebuie să fie lapislazuri din familia simbolică *jad și petra genetrix*.
114. Lugalbanda face parte din prima dinastie a regilor sumerieni și ai Uruk-ului, iar legendele mitologice îl socotesc tatăl lui Ghilgameș.
115. Iată un fragment din cântecul *Coborârea Zeiței Iștar în Infern*.
"Când a sosit Iștar la poarta din Țara-fără-cale-ntoarsă
I-a spus străjerului aceste vorbe:
Portarule, deschide-mi poarta,
Deschide-mi poarta, vreau să intru!
De nu-mi deschizi tu poarta și nu mă lași să intru,
Îți sparg canatul ușii, zăvorul ți-l sfărâm,
Culc la pământ ușorii, dobor canatul ușii!
Din somn trezi-voi morții, să-nghită pe cei vii,
Cei morți vor deveni mai numeroși ca viii" (*Tăblițele de argilă*, loc. cit., p. 64).
116. În aceeași manieră este conceput și Lucifer din *Paradisul pierdut* al lui John Milton.
117. În reformularea modernizată a lui Nichita Stănescu: "Trecea foarte repede râul, deși / numai el exista. / Existând, el trecea cu existență cu tot" (*Inscripție nedescifrată*).
118. Geometrizări asemănătoare, în simbolica unei spiritualizări ascetice la același Nichita Stănescu: "N-am cer. Ce e mai departe de mine / sunt eu, negrul și înlăuntrul. / Cerul meu este de carne neagră. / Cer îngropat" (*Lupta inimii cu sângele*).
119. *Jad, Mudra*: "Am ales jadul ca vehicol al simbolismului chinez tocmai pentru că e mai puțin cunoscut și, în ce mă privește, mai fascinant. Jadul e simbolul suveranității și al puterii în ordinea socială, iar în ordinea cosmică el întruchipează esența purității principiului masculin (yang), al staticului, al eternului. De aici legătura dintre jad și nemurire pe care au revelat-o alchimiștii chinezi (art. *Jad* din "Cuvântul", 27 febr. 1932, p. 1-2); iar despre simbolul indianistic "Mudra", a se vedea art. *Mudra*, în "Cuvântul", 12 martie, 1932 (p. 1-2) și "Cuvântul", 17 martie, 1932 (p. 1-2).

Indice de titluri

- Alchimie chineză*, din vol. *Drumul spre centru*. Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Ed. "Univers", Buc., 1991, p. 562-563.
- Androginie și totalitate*, din vol. *Eseuri. Mitul eternei întoarceri. Mituri, vise și mistere*. Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu. Editura științifică, București, 1991, pp. 262-263.
- Carnet de iarnă*, "România literară", 16 aprilie, 1939, p. 5
- Cartea morților*, "Știu-tot", 15 mai, 1925, p. 10-11
- Cartea morților tibetană. Agonia și trecerea*, "Cuvântul", 8 iunie, 1932, p. 1-2.
- Cartea morților tibetană. Raiul și Iadul*, "Cuvântul", 18 iunie, 1932, p. 1.
- Casă, corp, cosmos*, din vol. *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, Editura "Publicom", București, 1943, pp. 116-126.
- Ciuang-Țe*, "Cuvântul", 27 noiembrie, 1926, p. 1-2
- Cântarea cântărilor*, "Adevărul literar și artistic", 24 octombrie, 1926, p. 4.
- Concluzii*, din vol. *Patanjali și Yoga*. Traducere de Walter Fotescu, "Humanitas", București, 1992, pp. 198-202.
- Creație și sacrificiu*, din vol. *Eseuri* (lucr. cit.), pp. 270-271.
- Dē la Gang zu den Müttern la Magna Mater*, din vol. *Mitul reintegrării*, Editura "Vremea", București, 1939, pp. 16-23.
- Despre moarte și istorie literară*, din vol. *Oceanografie*, Editura "Cultura poporului", București, 1934, pp. 109-112.
- Despre tinerețe și bătrânețe*, "Vremea", 19 februarie, 1933, p. 7.
- Despre un anumit sentiment al morții*, din vol. *Oceanografie*, loc. cit., p. 90-94.
- Destinul culturii românești*, în "Destin". „Revistă de cultură românească”, Madrid, 1953, august, (Caietul nr. 6-7), pp. 20-32.
- Deucalion*, "Orizontul", 11 februarie, 1926, p. 82.
- Dionysos-Christ*, "Orizontul", 3 februarie, 1927, p. 52.
- Dionysos-Zagreus*, "Adevărul literar și artistic", 1 august, 1926, p. 3.
- Epopoea lui Ghilgameș*, "Orizontul", 15 octombrie, 1926, p. 494.
- Erotica mistică în Bengal*, "Vremea", 12 iunie, 1931, p. 6.
- Erotica mistică în Bengal. Femeia și dragostea*, "Vremea", 26 iunie, 1932, p. 6.
- Erotica mistică în Bengal. Limbajul secret al misticii indiene*. "Vremea", 3 iulie, 1932, p. 7.
- Erotica mistică în Bengal. Magie și erotică*, "Vremea", 1932, 24 iulie, p. 7.
- Erotica mistică în Bengal. Rituale erotice*, "Vremea", 19 iunie, p. 6.
- Fragmente nefilosofice*, "Vremea", 22 octombrie, 1933, p. 6-7.
- Glose la Ghilgameș*, "Orizontul", 19 noiembrie, 1925, p. 562.
- Isis și Osiris*, "Știu-tot", 15 iunie, 1925, p. 4-5.
- Isprăvile lui Ghilgameș*, "Orizontul", 22 octombrie, 1925, p. 509.
- În căutarea lui Ut-Napiștim*, "Orizontul", 29 octombrie, 1925, p. 526.
- Jensen și Ghilgameș*, "Orizontul", 3 decembrie, 1925
- Legende diluviene în America*, "Orizontul", 11 martie, 1926, p. 124.
- Legenda lui Noe*, "Orizontul", 7 ianuarie, 1926, p. 22.
- Literatura celui mai religios norod din lume*, "Lumea, bazar săptămânal", 14 martie, 1926, p. 11-12.
- Literatura mistic-erotică. Vocabularul intențional*, "Vremea", 10 iulie, 1933, p. 6.
- Luna și Moartea*, din vol. *Tratat de istorie a religiilor*. Editura "Humanitas", București, 1992, pp. 169-171

- Magie și metapsihică*, "Cuvântul", 17 iunie, 1927, p. 1-2.
- Maica Domnului*, "Familia", 1936, nr. 6 (iulie-august), p. 33-38.
- Metafizica Upanishadelor* (I), "Cuvântul", 18 martie, 1933, p. 1-2.
- Metafizica Upanishadelor* (II), "Cuvântul", 25 martie, 1933, p. 1-2.
- Misterele de la Pompei*, "Orizontul", 27 mai, 1926, p. 258.
- Misterele și inițierea orientală*, "Adevărul literar și artistic", 18 iulie, 1926, p. 5-6.
- Misticismul orific al lui Heraclit*, "Adevărul literar și artistic", 23 ianuarie, 1927, p. 5-6.
- "Moartea" și "învieerea" metalelor*, din vol. *Cosmologie și alchimie babiloniană*, "Vremea", București, 1937, p. 95-97.
- Motive religioase în Upanishade*, "Vremea", 23 aprilie, 1933, p. 7.
- Mütter Erde*, din vol. *Eseuri* (loc. cit.), pp. 253-255.
- Note de iconografie indiană*, "Cuvântul", 20 octombrie, 1932, p. 1-2.
- O carte a morților*, "Cuvântul", 21 mai, 1932, p. 1-2.
- O carte despre moarte*, "Revista Fundațiilor Regale", 1936, nr. 8 august, pp. 439-445.
- Ogyges și Dardanus*, "Orizontul", 18 februarie, 1926, p. 91.
- Orfeu și inițierea orfică*, "Adevărul literar și artistic", 26 septembrie, 1928, p. 3.
- Pe marginea unor cărți de metapsihică*, "Revista universitară", 1926, (Anul I), nr. 1 (ianuarie), p. 15-19.
- Polemici în jurul lui Ghilgameș*, "Orizontul", 26 noiembrie, 1925, p. 566.
- Potopul australian și melanezian*, "Orizontul", 4 martie, 1926, p. 144.
- Potopul chaldeeian*, "Orizontul", 24 decembrie, 1925, p. 619.
- Potopul din Sātapatha Brāhmaṇa*, "Orizont", 21 ianuarie, 1926, p. 40.
- Potopul în Asia și arhipelagul asiatic*, "Orizontul", 25 februarie, 1926, p. 105.
- Potopul în Egipt?*, "Orizontul", 18 martie, 1926, p. 138.
- Potopul în Hari-Purana*, "Orizont", 28 ianuarie, 1926, p. 55.
- Potopul în Mahābhārata și Bhagavata Purāṇa*, "Orizontul", 4 februarie, 1926, p. 62.
- Raffaele Pettazzoni: *I Misteri*, "Revista universitară", 1926 (Anul I), nr. 2 (februarie), p. 67-69.
- Reprezentările morții la primitivi*, din "Cahier de la Pierre-qui-vivre"; nr. 41, janvier, 1954, pp. 166-174.
- Rituri ale Pământului-Mamă*, din vol. *Eseuri*, loc. cit., p. 272-273.
- Setea mortului* din vol. *Tratat de istorie a religiilor*. Ed. "Humanitas", București, 1992, pp. 191-192.
- Sexualitate, moarte, creație*, din vol. *Eseuri*, loc. cit., p. 269-270.
- Simbolismul morții inițiatice*, din vol. *Eseuri*, loc. cit., p. 304-308.
- Simbolul religios și valorizarea angoasei* din volumul *Eseuri* (loc. cit.) p.p. 154-165.
- Spiritualitate și mister feminin*, "Azi" (Anul I), nr. 2 (aprilie), p. 202-205.
- "Teroarea istoriei" și răspunsul păstorului*, din vol. *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, "Editura științifică și enciclopedică", București, 1980, pp. 248-250.
- "Timpul" și "Destinul"*, din *Mitul reintegrării*, Editura "Vremea", 1939, București, p. 30-35.
- Tragism*, "Cuvântul", 24 septembrie, 1933, p. 1.
- Turnul lui Babel*, "Știu-tot", martie, 1926, p. 2-3.
- Zagreus și păcatul original*, "Adevărul literar și artistic", 5 august, 1926, p. 3.
- Zeitele pământului*, din *Mitul reintegrării*, loc. cit., p. 23-30.
- Ziudsuddu și Ut-Napištim*, "Orizontul", 1 ianuarie, 1926, p. 5.

CUPRINS

PREGĂTIREA PENTRU MOARTE.....	5
Nota ediției.....	14
I. THANATOS	
1. Cărțile morții.....	19
2. Moartea cosmică.....	37
3. Teroarea timpului.....	66
II. EROS	
1. Rituale erotice.....	81
2. Mistica erotică.....	109
III. REINTEGRAREA ÎN COSMICITATE	
1. Preștiințe: alchimia, metapsihica.....	119
2. Zeități-principii.....	134
3. Zeități misterice.....	153
IV. ȘTIINȚA MORTII	
1. Moartea experimentată.....	189
2. Moarte și creație.....	208
V. CALEA SPRE MÂNTUIRE	
1. Calea aventurii eroice.....	219
2. Calea ascezei și a meditației.....	234
Note.....	255
Indice de titluri.....	268

Casa Editorială **MOLDOVA**
B-dul COPOU nr. 3 6600 Iași - România

Redactor: *Mioara-Adina Avram*
Tehnoredactor: *Mihail-Alexandru Popa*



Daniela Ciobotaru
Ioana Ifrim
Lili-Mariana Țura

Corector: *Corina Marian*

Format: 70x100/16; Coli tipo: 18
Bun de tipar: 02.08.1993

Tipar executat la Tipografia **MOLDOVA** Iași
sub comanda nr. 3



ARTA DE A MURI

„Există nu ştim ce fascinat admirabil în aceste cărţi care ne învaţă tehnica morţii, adică arta de a trece victorios agonia de pe urmă, de a birui teama animală şi a lăsa sufletul să-şi înceapă călătoria - imaginată de fiecare conform pregătirii lui religioase. Din punct de vedere antropologic, cărţile acestea sunt adevărate *clavis absconditorum*. Mi se pare că ideea pe care şi-o face o cultură sau un popor despre moarte luminează îndeajuns valorile şi orientarea lor în viaţă”.

Mircea Eliade

ISBN 973-9146-06-6

Lei 1000